حجّاج أبو جبر

نقد العقل العلماني

دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري







المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

نقد العقل العلماني

دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري

حجّاج أبو جبر

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

أبو جبر، حجّاج

نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيغمونت باومان وعبد الوهاب المسيري/ حجّاج أبو جبر.

336 ص. ؛ 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 289 – 298) وفهرس عام.

ISBN 978 - 614 - 445 - 176 - 2

1. العقل – فلسفة. 2. الحداثة (فلسفة) 3. الفلسفة العقلية. 4. التنوير (فلسفة) 5. ما بعد الحداثة (فلسفة) 6. العقلانية. 7. العقلانية – نقد. 8. الجسم والروح – فلسفة. أ. العنوان.

128.2

العنوان بالإنكليزية

Critique of the Secular Mind:

A Comparative Study of Zygmunt Bauman and Abdel - Wahab El - Messiri

by Hajjaj Abu Jabr

الناشــر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة – منطقة 70

وادي البنات – ص. ب: 10277 – الظعاين، قطــر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 1 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الأول/ ديسمبر 2017

المحتويات

تصدير

دخلت عالم عبد الوهاب المسيري في عام 2002، عندما وقعت يدي على سيرته الفكرية في مكتبة صديقي يوسف الشحات. آنذاك، كنت أُعد بحثًا في النظرية التأويلية عند بول ريكور وتطلعه إلى تأسيس مرجعية نقدية في عالم يحتفي بسقوط المرجعيات، وكان صديقي محمود خليفة يُعد بحثًا في إدوارد سعيد والاستقبال العربي لكتابه **الاستشراق**. وما أن علم خليفة أنني أقرأ سيرة المسيري حتى ترك سعيد وكتابه، وتركتُ ريكور والنظرية التأويلية، وتسابقنا على قراءة سيرة المسيري حتى تمزقت أوراقها وجمعها الشحات بكل حب وأريحية.

انتهيت من بحثي في ريكور في نهاية عام 2004. وفي أوائل عام 2005، قررت الاعتكاف عامًا كاملًا في مكتبة الجامعة الأمريكية في القاهرة بحثًا في قضية تستحق أن أكرس لها أعوامًا من عمري. وبعد جهد كبير، وقراءات عدة في الأدب والفلسفة وتاريخ الأفكار وعلم الاجتماع، وقعت يدي على أعمال زيغمونت باومان، وأخذت أقرأها بنهم شديد، وكنت في غاية الفرح والدهشة؛ إذ وجدتني أقرأ أعمال باومان وكأنني أقرأ الرحلة الفكرية لعبد الوهاب المسيري. لم أكن أدرك ساعتها أن المسيري أشار إشارات عابرة في ثنايا أعماله إلى أثر باومان في فكره. وقررت أن أجعل المقارنة بين المسيري وباومان موضوعًا لأطروحة الدكتوراه، فأعددت الخطة، وعرضتها على عبد العزيز حمودة ومحمد يحيى حتى اقتنعا بها، ووافقا على الإشراف عليها. سجلت الخطة في نيسان/ أبريل 2006 في قسم اللغة الإنكليزية في جامعة القاهرة. وبنهاية ذلك العام، قدمت الخطة نفسها إلى الهيئة الألمانية للتبادل الأكاديمي في القاهرة، ونجحت في الحصول على منحة دراسية قصيرة في جامعة هومبولت في برلين. هناك، وجدت عونًا من ميشي كنشت، أستاذة الإثنوغرافيا الأوروبية، واكتشفت أعمال الفيلسوف الألماني إريك فوجيلين، وصارت في ما بعد محور حياتي في أثناء دراسات مابعد الدكتوراه. وفي تركيا، التحقت بجامعة الشرق الأوسط التقنية عامًا كاملًا، وأفدت كثيرًا من جيم ديفاشي، أستاذ الفلسفة السياسية. أنهيت أطروحة الدكتوراه في عام 2008، ثم شرعت في تحريرها في منتصف عام 2011 حتى صدرت بالإنكليزية في منتصف عام 2013 عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في لندن وواشنطن. كما حرّرت النص الإنكليزي لسيرة المسيري الفكرية وحققته ليصدر عن المعهد نفسه. وفي العام نفسه، صدرت ترجمتي العربية الأولى لكتاب زيغمونت باومان **الحداثة والهولوكوست** عن دار مدارات في القاهرة، وستصدر قريبًا ترجمتي العربية لكتابه **الحداثة السائلة** عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت.

في مرحلة مابعد الدكتوراه، نعمت بفراغ ومتعة فكرية بفضل برنامج «أوروبا في الشرق

الأوسط، الشرق الأوسط في أوروبا» في معهد الدراسات المتقدمة في ألمانيا، كما ساهمت جائزة جورج شحاته قنواتي للأبحاث الخاصة بالحوار بين المسيحية والإسلام في تطوير دراستي المقارنة. ففي عام 2011، نشرت ورقة بحثية بالإنكليزية بعنوان «الحداثة في خطاب عبد الوهاب المسيري» في دورية **الخطاب الفكري** في ماليزيا، وثانية في عام 2013 بعنوان «العلمانية: من الصلابة إلى السيولة» في دورية **كولتورا** في ألمانيا، وثالثة في عام 2014 بعنوان «ماكس فيبر ومراجعة العلمانية في مصر» ضمن كتاب **ماكس فيبر في العالم** الذي صدر في ألمانيا عن دار مور زيبك في مدينة توبنغن. كما أجازت مجلة **إسلامية المعرفة** في عام 2012 دراسة مقارنة لفكر عبد الوهاب المسيري وإريك فوجيلين، لكنها لم تنشرها بعدما أدخلت عليها تعديلات ارتبطت بتطور موقفي النقدي من أعمال المسيري. وأجازت مجلة **عالم الفكر** دراستي المقارنة بين المسيري وفوجيلين في كانون الأول/ ديسمبر 2014، وآمل أن تصل إلى القارئ العربي قريبًا، وإن لم تصله، فسيجد في ثنايا هذا الكتاب ما يُعينه على مواصلة البحث في هذا الموضوع.

لا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر لزيغمونت باومان في جامعة ليدز، وأوكزانا بولجاكوا في مركز بحوث الثقافة والأدب في برلين، وميشيل هفيد جاكبسون في جامعة ألبورج في الدانمارك، وكريستوف ماركشيز في جامعة هومبولت.

أدين بالفضل إلى أساتذتي المصريين الذين قدموا لي سبل العون كلها، خصوصًا عبد العزيز حمودة ومحمد يحيى وعبد الوهاب المسيري وهبة رؤوف عزت.

الشكر واجب لصديقي وائل غالي لاهتمامه بكل ما كتبت في السنوات الماضية باللغتين العربية والإنكليزية، وإثارته أسئلة وإبدائه تعليقات أفدت منها كثيرًا. كما أشكر صديقي جمعة حرب وأخي سعيد أبو جبر لقراءتهما مخطوطة الكتاب ومراجعتها، وخبراء المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات لقراءتهم مخطوطة الكتاب، وموافاتنا بملاحظات قيمة ساهمت في تنظيم مادته واتساقه المنهجي.

مقدمة

لا يسرد هذا الكتاب حياة عبد الوهاب المسيري، ولا يرصد نقده العقل العلماني في انفصال عن النقد الثقافي المعاصر، بل يقدم دراسة مقارنة تدعو القراء والباحثين إلى استقبال نقدي جاد يليق بالمسيري ورحلته الفكرية، لا مجرد استقبال محفلي أو توظيف أيديولوجي للنقد الغربي. استقبل بعض الباحثين في عدد من المؤتمرات والندوات والإصدارات في مصر والعالم العربي النماذج التفسيرية التي قدمها المسيري للقارئ العربي على أنها خطاب إسلامي جديد، وهذا أمر يحتاج إلى تدقيق ومراجعة جادة، فالمسيري لم يعبّر عن واقع العرب والمسلمين بمصطلحات مستمدة من التراثين العربي والإسلامي، إنما صاغ النماذج المحورية في التراث الغربي النقدي بلغة بدت جديدة تمامًا لغير المتخصصين الذين عكفوا على ترديدها من دون تمحيص، ومبهرة للمتخصصين الذين مالوا إلى الاحتفال الكرنفالي بالمسيري.

ربما تضخمت فكرة الخطاب الإسلامي الجديد في عيون بعض أصدقاء المسيري وتلاميذه بسبب انحسار الحركات اليسارية وانكشاف مساوئ الفكر الليبرالي؛ إذ تخلى المسيري عن التفسير المادي للتاريخ، وتحول إلى أنموذج تفسيري إسلامي يضع مسافة بين الخالق والمخلوق، والخالق والطبيعة، والإنسان والطبيعة. وهو لم يفعل ذلك إلا عندما أدرك أن الإسلام يطرح رؤية كونية ترفض الرؤية المادية المحضة، وتدعو إلى توازن بين الإنسان والكون بدلًا من محاولة تحقيق جنة الخلد على الأرض أو تسخير الإنسان والطبيعة لمصلحة الأقوياء.

أدى ارتباط المسيري بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي دورًا في رؤيته مدافعًا عن خطاب إسلامي جديد؛ إذ قدم هذا المعهد الدعم لانعقاد مؤتمر تناول إشكالية التحيز في بداية تسعينيات القرن العشرين، وأشاد به فهمي هويدي في مقالة له في **الأهرام** اعتبره فيها «انتفاضة ثقافية». ويقول المسيري إنه جمع الدراسات التي قُدمت إلى المؤتمر وأضاف إليها دراسات أخرى، فصدرت الطبعة الأولى من الكتاب في جزءين في عام 1995 بعنوان **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، وصدرت الطبعة الثانية في واشنطن في عام 1996 عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي أيضًا، ثم صدرت طبعة ثالثة في سبعة مجلدات في عام 1998.

أشاد المسيري في مواضع كثيرة بالموقف المنفتح الذي وقفه التيار الإسلامي الأساسي الذي يضم مجموعة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، علاوة على رموز من مختلف بلدان العالم العربي والإسلامي مثل راشد الغنوشي في تونس، وبارفيز منظور في باكستان، وأحمد داود أغلو في تركيا،

وطه جابر العلواني في العراق، وعبد الحميد أبو سليمان في السعودية. وفي لقاءات وندوات عامة، أشاد المسيري بأعلام المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا سيما إسماعيل راجي الفاروقي (أول رئيس منتخب للمعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظِّر لفكرة إسلامية المعرفة). جذبت بعض أعمال الفاروقي انتباه المسيري، وكشفت له أهمية البعد المعرفي، حتى تحولت الصهيونية بالنسبة إليه من ظاهرة سياسية إلى ظاهرة إنسانية ذات أبعاد فلسفية، لذلك كان **نهاية التاريخ** (1972) أول كتاب له في الصهيونية، وحمل أول فصل فيه العنوان «حلول الإله في التاريخ»، حيث استخدم أنموذج الحلولية ووحدة الوجود، الذي أصبح واحدًا من أهم النماذج التحليلية التي طورها واستخدمها في تحليل النصوص والظواهر.

لكن، ينبغي ألا ننسى أن المسيري أكد في رحلته الفكرية أن أنموذج الحلولية (Immamentism) لم يتبلور عنده إلا في تسعينيات القرن العشرين، وأن هذا الأنموذج وُظِّف في الخطاب الغربي منذ الخمسينيات في إطار نقد الحداثة والعقل العلماني كما ستوضح هذه الدراسة. والأهم أنه أشار في أكثر من موضع إلى عدم رضاه عن مصطلح «أسلمة المعرفة» الذي يتبناه المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لأنه يحتوي على قدر كبير من السطحية. وعلى الرغم من أن المعهد العالمي يستخدم الآن مصطلحًا أخف وطأة، هو «إسلامية المعرفة»، فإن المسيري دعا قبل وفاته إلى منهج أكثر تركيبية سمّاه «توليد المعرفة الإسلامية» من «الأنموذج الإسلامي» أو من «المرجعية الإسلامية». لكن يفقد هذا الأنموذج كل خصوصية عندما ينتهي المسيري، في حواراته مع سوزان حرفي الصادرة بعد وفاته، إلى أن جوهر هذا المشروع هو «أنسنة المعرفة»، وأن خطابه الإسلامي لا يختلف كثيرًا عن خطاب مدرسة فرانكفورت الألمانية الأميركية، وأن الاختلاف الوحيد يكمن في أن خطاب مدرسة فرانكفورت مأساوي، أما خطابه الإسلامي فمفعم بالأمل. وهذا كلام يثير الضحك، ولا يمكن أن يصدر عن مفكر كبير مثل المسيري. وربما أضافت محررة الحوارات هذه الجملة من دون الرجوع إليه؛ إذ أصدر إريك فروم في عام 1968 كتابه **ثورة الأمل: نحو تكنولوجيا مؤنسنة**، ومن ثم - وفق منظور المسيري أو محررة الحوارات - لا فرق بين الخطاب الإسلامي ومدرسة فرانكفورت.

شرح المسيري بعض ملامح الخطاب الإسلامي الجديد - ربما - وميز بين نوعين: **الأول**، الخطاب الإسلامي التقليدي الذي ظهر استجابة مباشرة للتدخل الاستعماري الغربي؛ **والثاني**، الخطاب الإسلامي الجديد الذي أخذ يتبلور منذ منتصف ستينيات القرن العشرين. وبحسب المسيري، يكمن الفرق بين الخطابين في قدرة أنصار الخطاب الإسلامي الجديد على إدراك الوجه الآخر للحداثة الغربية؛ إذ ظهرت في القرن العشرين حداثة علمانية دموية استعمارية على المستويات الفكرية والحياتية كلها، مختلفة تمام الاختلاف عن الحداثة التي انبهر بها جيل الرواد مثل الإمام محمد عبده والشيخ رفاعة الطهطاوي.

يميز المسيري بين ثلاثة مستويات من هذا الخطاب الجديد: **الأول**، الإسلام الشعبوي أو الاستغاثي الذي يصدر عن فطرة سليمة ويقف في وجه المجتمع الحديث المتوحش من خلال الأعمال الخيرية أو الأعمال الإرهابية؛ **والثاني**، الإسلام السياسي الذي يسعى إلى تطبيق برنامجه من خلال القنوات الشرعية، لا من طريق الإرهاب أو الاستيلاء على نظام الحكم؛ **والثالث**، الإسلام الفكري الحضاري الثقافي الذي يطور رؤية إسلامية تتعامل مع العصر الحديث. وهو يصنف كتاباته ضمن هذا المستوى الثالث من الخطاب الإسلامي الجديد، ويذكر في حواراته مع سوزان حرفي أمثلة أخرى تضم اجتهادات سليم العوا في القانون، ومحاولات الموصلي صنع الأخشاب من سعف النخيل، والتصميم المعماري الذي أنجزه إبراهيم عبد الحليم لحديقة الحوض المرصود وحاز عنه جائزة آغا خان الدولية في العمارة الإسلامية. ربما يعترض القارئ على هذه الأمثلة باعتبارها تجليات للخطاب الإسلامي الجديد أو الإسلام الفكري الحضاري، فالنزوع إلى العدالة والحفاظ على البيئة أو التصميم المعماري المنفتح ليسا حكرًا على الإسلام والمسلمين، بل نزوع إنساني لا يبرز أي خصوصية إسلامية جديدة.

ربما شاع الحديث عن أسلمة/ إسلامية كتابات المسيري نتيجة إهداء المسيري كتابه **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ** (الطبعة الأولى 1997، الطبعة الثالثة 2001) إلى روجيه غارودي، أو رجاء جارودي بعد اعتناقه الإسلام وكشفه الأساطير التي تستغلها إسرائيل لإضفاء الشرعية على وجودها. لكن من يقرأ الكتاب ويقارنه بكتاب زيغمونت باومان **الحداثة والهولوكوست** الصادر في عام 1989 يجد أنه كان على المسيري أن يهدي كتابه هذا إلى باومان، لا إلى جارودي؛ إذ لا أثر يُذكر لرجاء جارودي في هذا الكتاب! ولا يستطيع القارئ أن يفرق بين صوت المسيري وصوت باومان في هذا الكتاب المهم الذي سبق ظهور **موسوعة** 1999 بعامين، وضم مداخل كثيرة جاءت بها، لا من حيث المعلومات والأفكار والمنهج فحسب، بل من حيث الرؤية النقدية والنماذج التفسيرية أيضًا. في واقع الأمر، أشار المسيري في مقدمة كتابه إلى باومان، كما نوّه به في مقدمة موسوعته **اليهود واليهودية والصهيونية: نحو نموذج تفسيري جديد** (1999)، واعتبر أعماله من أهم الكتابات التي شكلت مرجعيته الفكرية ومقولاته التحليلية. كما مدحه في ثنايا سيرته الفكرية، وفي مجلدي **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (2002). لكن المسيري، على الرغم من ذلك كله، لم يُهدِ أيًا من أعماله إلى باومان، وهذه علامة استفهام كبرى ربما تتعلق بفهم المسيري عقلية الاستقبال العربي التي لا تطمئن إلى ما ينتجه أعلام الجماعات اليهودية، حتى لو كان فكرًا نقديًّا يقاوم العلمانية المتطرفة والإمبريالية الرأسمالية والصهيونية الاستيطانية الاستعمارية.

منذ أوائل عام 2006، كان المسيري يعلم أنني أتتبع أثر زيغمونت باومان في رؤيته إلى الحداثة العلمانية. وهو يقدم إليّ منذ ذلك الحين سبل العون كلها، ومنحني فرصة العمل معه والتتلمذ على يديه. وفي عام 2007، نشر لي ورقة بحثية عن أثر باومان في فكره تحت عنوان «المعالجة المجازية

للحداثة الغربية في كتابات عبد الوهاب المسيري وزيغمونت باومان» ضمن كتاب **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده** الصادر عن دار الفكر في دمشق. لكن مجموعة **حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري** الصادرة بعد وفاته في عام 2009 عن دار الفكر في دمشق أغفلت ذلك تمامًا، وانصب اهتمامها على نفي السرقة الفكرية، فجاءت علاقة المسيري بباومان على أنها مفاجأة غريبة وتوارد أفكار وتجربة مثيرة للدهشة. يقول المسيري في إجابته عن سؤال طرحته مُحررة الحوارات حول مفهومه لقضية التأثير والتأثر: «يوجد عالم اجتماع إنكليزي من أصل بولندي اسمه زيغمونت باومان كتب كتابًا مهمًا للغاية بعنوان **الحداثة والهولوكوست** نشر في أواخر الثمانينيات بيَّن فيه علاقة الواحد بالآخر، وحيث إنني طرحت الرؤية نفسها في كتابي **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة في علم اجتماع المعرفة** الذي نشر في عام 1981، فقد أوردت في مقدمة كتابي **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية** بضع صفحات من كتاب **الأيديولوجية الصهيونية** وأوردت تاريخ النشر ثم أوردت أطروحة زيغمونت باومان [في سطرين] مع تاريخ نشرها [الخطأ]، وأشرت إلى أن هذا تلاق عميق في الأفكار [لم يقل المسيري ذلك مطلقًا في مقدمة الكتاب، وإنما أشار إلى استفادته من باومان في الصفحة قبل الأخيرة من الكتاب بين السطور عند حديثه عن المراجع التي اعتمد عليها في صياغة رؤيته وأفكاره]. الأطرف من هذا أنني منذ مدة أتحدث عن أن الحضارة الغربية الحديثة مرت بمرحلة الصلابة وأنها الآن تمر بمرحلة السيولة، عالم بلا مركز. وفوجئت بأن باومان نشر كتابًا بعنوان **الحياة السائلة** (*Liquid Life*) [صدر هذا الكتاب في عام 2005، وسبقه **الحب السائل** في عام 2003، و**الحداثة السائلة** في عام 2000]، وهذه ليست سرقة فكرية، وإنما توارد أفكار بين مفكرين يتبنيان موقفين متقاربين من الحداثة».

ربما انتشرت فكرة الخطاب الإسلامي الجديد بعدما انضم المسيري إلى حزب الوسط في مصر، وبعدما كتب مقدمة طويلة لبرنامج هذا الحزب صدرت في آب / أغسطس 2004. بقي المسيري نفسه يؤكد انتهاء البرنامج السياسي لحزب الوسط إلى الخطاب الإسلامي الجديد، وقيام هذا الخطاب على مرجعية إسلامية. بيد أن هذه المرجعية الإسلامية ليس لها ملامح محددة، ولا يمكن التفريق بينها وبين الماركسية في خطاب المسيري، وكل ما يفعله المسيري أنه يحذر القارئ من الدولة العلمانية التي تنفصل عن القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، ويمتدح الشريعة في ظل دولة مدنية.

قرأ الباحثون رحلة المسيري الفكرية فوجدوا في نقده خطابًا إسلاميًا جديدًا، وفهموا من هذه الرحلة أننا أمام لغة عربية نقدية جديدة، لا أمام خطاب غربي نقدي أصيل يكشف الوعي الزائف للحداثة العلمانية الغربية حتى تضبط مسارها وتتجاوز تناقضاتها. ولم يخف المسيري نفسه ذلك، بل أشار إليه في مقدمة **موسوعة عام 1999**، كما أكد مرارًا تأثير الماركسية في فكره، لكنه بقي يؤكد أن ما استوعبه من الماركسية انصهر تمامًا في رؤيته «الإسلامية الإنسانية»، ولا سيما منها رفض الظلم والاستغلال، وضرورة إقامة العدل في الأرض، وعدم الانغماس في الاستهلاكية، وعدم الإذعان

للأمر الواقع أو القبول به. وربما عزز فكرة الخطاب الإسلامي الجديد أن المسيري نشأ في بيئة محافظة، وفي مجتمع يتسم بالتراحم والروابط الأسرية، إضافة إلى انضمامه العابر إلى جماعة الإخوان المسلمين وهو بعد في الثانية عشرة، وإنهاء عضويته في الحزب الشيوعي بعدما شارك في نشاطه في منتصف خمسينيات القرن الماضي، وحتى عام 1959، فضلًا عن سردية التحول والعودة إلى الإسلام. ويعرض المسيري هذه السردية على أنها لحظة تنوير مهمة في حياته، تتمثل في إدراكه أن الأنموذج المعرفي الإسلامي هو أفضل النماذج. وارتبطت هذه السردية بالأعوام الخمسة التي قضاها المسيري في المملكة العربية السعودية وعمل خلالها أستاذًا للأدب الإنكليزي (1983 – 1988).

تحظى سردية العودة إلى الإسلام في خطاب المسيري بمركزية كبرى على المستويين الشخصي والفكري. يقول المسيري: «في هذه الفترة (1984 – 1985) [في خلال إقامته في المملكة العربية السعودية] تحوَّل الإسلام بالنسبة إلي من كونه مجرد عقيدة أؤمن بها إلى رؤية للكون أؤمن بأنه يمكن الإنسان أن يولِّد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية كما يعطي إجابات عن الأسئلة النهائية». ارتبطت النماذج الأساسية الثلاثة التي قدمها إلى القارئ العربي (الحلولية والعلمانية الشاملة والجماعة الوظيفية) دائمًا بالعلاقة بين الإله والإنسان والطبيعة. يقول المسيري: «هي نماذج أخذت في الاتساع حتى أن **الموسوعة** أصبحت مجرد «دراسة حالة» وتطبيقًا لنماذج ثلاثة على اليهود واليهودية والصهيونية. لكن، تظل النماذج أكثر اتساعًا وشمولًا من «الحالة» التي طبقت عليها... (وأنوي كتابة دراسات مستقلة عن كل أنموذج، لأبين إمكاناته التحليلية). بل أزعم أن استخدام النماذج التحليلية سيساعدنا في تجديد الفقه الإسلامي؛ فبدلًا من النظر إلى المفاهيم الإسلامية كلها والنصوص الدينية كلها بحُسبانها متساوية الدرجة، يمكن من خلال النماذج أن نصل إلى هرم المفاهيم والنصوص، حيث نحدد ما هو الأساسي وما هو الفرعي».

لكن هذا لم يحدث، وإذا حدث فالفضل الأول فيه للنقاد الغربيين (من اليهود والمسيحيين والملحدين واللاأدريين) الذين صاغوا فكرة الأنموذج ونقلها المسيري عنهم. وهذه هي المفارقة التي سنتناولها في مواضع كثيرة من هذا الكتاب.

ربما اهتم الباحثون بفكرة الخطاب الإسلامي الجديد عند المسيري لأنه أصدر بالفعل مجموعة من الكتب تتناول كل أنموذج على حدة وتشرح إمكاناته التحليلية، ولا سيما منها كتاب **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** الذي صدر في جزءين في عام 2002؛ إذ أخذ المسيري يسوق فيه ما أكده في أعماله كلها: «فكر حركة الاستنارة هو الأساس الفلسفي الذي تنطلق منه العلمانية الشاملة.... هذا الفكر كان يتحدث عن متتالية العلمانية والتحديث المثالية ويبشر بثمراتها وأن ما تشكل في الواقع كان مغايرًا إلى حدٍّ كبير عما تحدثت عنه البُشرى». والأهم هو إعادة تعريف المسيري

للعلمانية وتمييزه بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: العلمانية الجزئية هي رؤية جزئية للواقع تنطبق على عالم السياسة وربما على عالم الاقتصاد، ويُعبَّر عنها كثيرًا بفصل الكنيسة عن الدولة. والكنيسة هنا تعني المؤسسات الكهنوتية عمومًا، أما الدولة، فتعني مؤسسات الدولة المختلفة. ويُوسِّع بعضهم هذا التعريف ليعني فصل الدين (والدين وحده) عن الدولة بمعنى الحياة العامة في بعض نواحيها. أما العلمانية الشاملة فتتجاوز فصل الدين عن الدولة؛ إنها ليست فصل الدين عن الدولة، بل فصل القيم كلها (سواء كانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية) ليس عن الدولة فحسب، بل عن الحياة العامة والخاصة، وعن العالم كله. وهذا يعني أن العلمانية الشاملة تطمح إلى إيجاد عالم منفصل عن القيمة.

ترتبط كلمة «العلمانية» في الوعي الجمعي في العالم العربي والإسلامي المحافظ بمناهضة الدين والقيم الأخلاقية مهما ادعى أنصارها غير ذلك، ومهما حاول بعضهم فض هذا التعارض بين العلمانية والإسلام. فمهما قيل إن العلمانية يراد بها وصف حال الإنسان الذي يتعامل مع مستجدات العصر من دون إهدار ديانته أو قيمه أو كرامته، فإنها كلمة تحمل في مصر وكثير من البلدان العربية والإسلامية معاني سلبية وتنطوي على إيحاءات مناهضة للقرآن والسنة والقيم والهوية الإسلامية؛ إذ ينزلها المتدينون منزلة الشتيمة حين يوجهونها إلى أنصار العلمانية، ويتهمون العلماني بالتبعية للفكر الغربي ومناهضة الإسلام والقيم الأخلاقية. ويكفي القارئ أن يطالع كتاب **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (2002) للمسيري، وكتاب **العلمانية الشاملة** (2000) للمطران غريغوار حداد حتى يدرك البون الشاسع والتعارض المزمن في القراءة العربية للعلمانية في علاقتها بالدين والقيم والمثل.

تكمن المفارقة في أن الإسلاميين أنفسهم ينهلون من الفكر الغربي نفسه عند نقدهم الحداثة العلمانية أو عند إبرازهم أفضلية ما يسمونه «الرؤية التوحيدية» أو «الرؤية الإسلامية». وليس أدل على ذلك من قبول المسيري نفسه في نهاية المطاف، وبعد رحلة نقدية طويلة، بالعلمانية الجزئية ومبادئها، قائلًا إنها لا تتناقض بأي حال مع المنظومة الدينية الإسلامية، ومسمّيها «العلمانية الأخلاقية أو الإنسانية».

في مرحلة التأسيس لفكرة «الإسلام العلماني»، أكد المسيري أن لا تعارض بين العلمانية الجزئية والرؤية الإسلامية، وحاول درء تعارض العلمانية والإسلام، لكن بعدما رسخ في ذهن القارئ العربي والمسلم حقل دلالي ضخم يضم الجوانب المظلمة للعلمانية في سياقها الفلسفي والتاريخي والاجتماعي. جاءت محاولة التوفيق في مرحلة متأخرة جدًا من رحلة المسيري الفكرية، بعدما فكك مصطلح العلمانية وقوّضه وجعله وعاءً يضم النعوت المقيتة كلها. وهكذا، قادت افتراضات المسيري وأدواته التحليلية إلى نتيجتها المرجوة، أي نقد العقل العلماني، لكن هذه النتيجة أفشلت

محاولته المتأخرة للتوفيق بين الإسلام والعلمانية.

آمن المسيري بقيمة العلمانية في العالم الغربي، وما أبدعته في عوالم الفن والأدب والعلوم الطبيعية والإنسانية، لكنه أخفى ذلك تمامًا عن قصد منهجي في أعماله كلها، ولم يُبرز أي جانب مضيء من العلمانية إلا في إشارات عابرة؛ إذ كان شغله الشاغل إبراز التنوير المادي المظلم الذي لا يعرفه دعاة العلمانية والتنوير في العالمين العربي والغربي أو يغضون الطرف عنه، وبذلك تخلى طواعية وعمدًا عن أي نظرة جدلية تحاور الجوانب المضيئة والمظلمة للعلمانية. ولهذا لن تستطيع أعمال المسيري، مهما حاولت أن تقنع القارئ العربي أو المسلم بإمكان قبول العلمانية الجزئية بعدما صورها كأنها علمانية مقيتة مظلمة ستتحول لا محالة إلى العلمانية الشاملة التي يختفي فيها الإله والإنسان كلاهما. حاول المسيري تبرير هذا المنهج بقوته كلها، لكنه لم يكن يدري أنه سيصطدم به في النهاية. وبذلك، افتقر منهج المسيري إلى النظرة الجدلية، الأمر الذي أدى إلى زيادة تشويه فكرة العلمانية نفسها، سواء أكانت جزئية أم شاملة. وهكذا حاول المسيري أن يُرغِّب في العلمانية بعدما رغَّب عنها، وذبحها وهو يعشقها، ودعا الناس إلى الإيمان بها بعدما هداهم إلى الكفر بها. لكن، كيف تشكل هذا المنهج وتلك الرؤية عند المسيري؟

عندما كان المسيري يتحدث عمن تأثر بهم في حياته وفكره، كان يذكر في العادة أناسًا التقى بهم في طفولته (محمد شقير في سن العاشرة، وزوج أخته عبد الوهاب حلمي)، مرورًا بمرحلتي المدرسة والجامعة في الإسكندرية (مدرس التاريخ روفائيل ومحمد المنزلاوي ومحمد مصطفى بدوي وعزة كرارة ونور الشريف، والشاعر الإنكليزي جون هيث ستبس ومحمد علي زيد ومحمد سعيد البسيوني)، وانتهاءً بإقامته في الولايات المتحدة الأميركية (كافين رايلي وديفيد وايمر). فضلًا عن مفكرين كثيرين يقول المسيري إنه تأثر بفكرهم مثل كارل ماركس وماكس فيبر وروجيه غارودي وعلي عزت بيغوفيتش وجمال حمدان. وتتبعنا أثر ماكس فيبر في أعمال المسيري في ورقة بحثية باللغة الإنكليزية بعنوان «ماكس فيبر ومراجعة مفهوم العلمانية في مصر: عبد الوهاب المسيري نموذجًا». وأشاد المسيري، كما ذكرنا آنفًا، بدور زيغمونت باومان وأعماله، وصدرت لنا دراسة عنهما باللغة الإنكليزية عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في لندن وواشنطن.

سنبتعد في هذه الدراسة المقارنة قدر المستطاع عن قصدية المؤلف ونواياه المعلنة وسردياته عن تكوينه الفكري، وستكون للنصوص التي كتبها المسيري وباومان السلطة الأولى في دراستنا، إضافة إلى السياق الثقافي الذي ظهرت فيه هذه النصوص، ومدى التناص بينها، ولا سيما منها الخرائط الإدراكية والصورة المجازية التي يوظفها باومان والمسيري في نقد العقل العلماني. فلن تهتم الدراسة بوصف العلاقة بين المسيري وباومان بعبارات المسيري أو محررة حواراته التي أشرنا إليها آنفًا (توارد أفكار، سرقة فكرية، تجربة مثيرة للدهشة ...إلخ)، بل سينصب الاهتمام على إبراز

مواطن الشبه والاختلاف بين المسيري وباومان في نقد العقل العلماني باعتبارها نتيجة لإنسانيتهما المشتركة (لا لانتمائهما الديني فحسب)، ولمقدرة العقل الإنساني التوليدية (لا مجرد التحيز الأيديولوجي والثقافي)، وتماثل العقول الإنسانية (التي تسعى إلى العلو وتجاوز الواقع المادي الآلي)، ولانتشار مناخ ثقافي يؤدي إلى نتائج متشابهة في مجتمعات مختلفة (ولا سيما منها التمرد على سطوة الدولة المركزية المطلقة والنعرات القومية وميراث هتلر العنصري ونقل المسألة اليهودية إلى الشرق الأوسط). وهذا يعني أنني أضع في الحسبان تحذير المسيري نفسه من تناول الأثر بوصفه نتيجة انتقال شيء مادي ومحدد ومحسوس يأخذ شكل صورة أو عبارة أو كلمة أو كلمتين وينتقل من خلال قنوات مادية محددة.

لن يأخذ الكتاب الذي بين أيدينا شكل البحث عن الصور أو العبارات أو الكلمات المحددة التي «أخذها» المسيري عن المفكرين الغربيين فحسب، فهذا عمل يحتاج إلى عشرات السنين، خصوصًا أنه قدم عملًا موسوعيًا، لا مجرد بحث أكاديمي بغرض الترقية الوظيفية، وقلما أشار إلى المصادر والمراجع في أعماله الصادرة باللغة العربية (فلم تكن هذه هي مهمته الرئيسة وغايته الكبرى)، بعكس حرصه الشديد على توثيق كل كلمة يستشهد بها في أعماله الصادرة باللغة الإنكليزية (ربما لأنه كان يدرك أن القارئ الغربي لن يقتنع بكلمة واحدة مما يقوله إلا إذا ألحقها بمرجع أو مصدر).

ليست هذه الدراسة بحثًا عن أدلة مادية موضوعية تثبت «السرقة الفكرية» والتأثر الصريح الذي لا ينكره المسيري، بل دراسة مقارنة تبرز كيفية صوغ النماذج التفسيرية الرئيسة وتوظيفها. ويتجلى التقاء الخطاب النقدي عند زيغمونت باومان (اليهودي) والمسيري (المسلم) في أنموذجين أساسيين: **الأول** الحداثة الصلبة («المادية العقلانية الصلبة» في مصطلح المسيري)؛ و**الثاني**، الحداثة السائلة («المادية اللاعقلانية السائلة» في مصطلح المسيري). يقع في إطار هذين الأنموذجين أنموذج فرعي، ألا وهو أنموذج الجماعة الوظيفية (يشير إليه باومان أحيانًا بعبارة (Servant Group) وبعبارة (Intermediate Groups) أحيانًا أخرى، أما المسيري فيترجمها إلى الإنكليزية بعبارة (Functional Group). كما سنشير في ثنايا هذه الدراسة المقارنة إلى تأثير ضمني للفيلسوف الألماني (المسيحي) إريك فوجيلين (1901 – 1985). ويلاحظ القارئ أني أشرت إلى ديانة باومان وفوجيلين بين قوسين، فلم أقصد إبراز انتمائهما الديني، وإنما أردت أن أبين أنه لم يقل أحد أن فوجيلين يقدم خطابًا مسيحيًا جديدًا، أو أن باومان يقدم خطابًا يهوديًا جديدًا. فالمسيري نقل المعرفة النقدية الغربية ووضعها في السياقين العربي والإسلامي، والمسيري نفسه لم يدَّع أن مراجعته الحداثة العلمانية جديدة تمام الجدة، بل أكد أن مفكرين غربيين كثيرين سبقوه إلى ذلك، ولا سيما منهم عرَّاب حركة المحافظين الجدد إرفينغ كريستول الذي تناول العلمانية بوصفها رؤية دينية تؤله الإنسان، ويمكن القول إن كريستول هو الحلقة الوسطى المفقودة بين المسيري وفوجيلين،

خصوصًا أن المسيري لم يشر مطلقًا إلى إريك فوجيلين في أي من أعماله المنشورة حتى الآن.

تسعى هذه الدراسة إلى استكشاف الخرائط الإدراكية للحداثة الغربية والعقل العلماني عند باومان والمسيري، فكل منهما يرى الحداثة العلمانية رؤيةً معرفية شاملة لله والإنسان والطبيعة، ويستخدم تقريبًا النماذج التفسيرية والصور المجازية نفسها لكشف هذه الرؤية، وإن اختلفا في وصفات الخلاص من مأزق الحداثة العلمانية. كما لم يناصر المسيري وباومان المادية التاريخية أو الحتمية الاقتصادية التي أشاعها كارل ماركس؛ فاهتمامهما بالماركسية يعزى في الأساس إلى تأكيدها الشديد على المقولات السياسية والإنسانية التي تدافع عن التحرر السياسي والعدالة الاجتماعية. فلا ريب أنهما اعتمدا في نقدهما الحداثة والعقل العلماني على الماركسية الإنسانية، لكنهما تجنبا الاحتفاء بفكرة الوعي الطبقي والهوس العام بالطبقة العاملة ودورها السياسي أو بالقوى الفاعلة الحقيقية التي تتحقق بفضلها الطموحات الثورية أو التحرر الجمعي.

لعل أفضل مدخل إلى «الخريطة الإدراكية» حكاية شيقة تعود إلى القرن السادس عشر. يقول المؤرخ والباحث الشهير في الدراسات الإسلامية مارشال هدجسون في كتاب **مراجعة تاريخ العالم** أن المُبشر اليسوعي الطلياني ماتو ريتشي جلب معه إلى الصين خريطة أوروبية للعالم حتى يُطلع الصينيين على الاكتشافات الجغرافية الجديدة في أميركا. صدق حدسه؛ إذ انبهر الصينيون بهذه الاكتشافات أيما انبهار، لكنه ما لبث أن أدرك أنه جرح مشاعرهم عندما وجدوا الخريطة تشق سطح الأرض حتى المحيط الهادي، حيث تظهر الصين في ركن بعيد في الطرف الأيمن. تتناقض هذه الخريطة الجغرافية مع الخريطة الإدراكية عند الصينيين، وتتعارض وتصورهم الحرفي للصين بوصفها «المملكة الوسطى»، أي مركز الكون، ومن ثم مركز الخريطة. وعلى الرغم من أن ماتو ريتشي وجد نفسه في موقف لا يحسد عليه، فإنه تمكن من معالجة الأمر برسم خريطة أخرى تشق المحيط الأطلنطي بدلًا من المحيط الهادئ حتى بدت الصين أقرب إلى مركز الخريطة. يكمن مغزى هذه الحكاية في أن الأنساق التصورية عند الإنسان خرائط بالغة الأهمية والتأثير، تسبق الخرائط الجغرافية والطبيعية والسياسية، وما رسم خريطة ما، جغرافية أم إدراكية، إلا توفيق بين ما يريد رسامو الخرائط أن يرسموه وما يريدون أن يستبعدوه.

يكتسب المرء في أثناء عملية رسم الخريطة الإدراكية المعلومات الخاصة بالموقع والموضع ويخزنها في ذاكرته ويستعيدها عندما يريد ويفسرها في علاقتها بالزمان والمكان. إنه تمثيل داخلي للموقع في ذهن الإنسان، ويصاحبه وعي بما عند الناس من انطباعات وتصورات ومعتقدات عن البيئة التي يعيشون فيها، وما يضفون على كل ذلك من معان ودلالات رمزية وخصائص أسطورية. بيد أن رسم الخرائط الإدراكية يتسم بالتحيز، وربما يُعلّق العقل بعض ما يستقبل من انطباعات وأفكار ومشاعر وتصورات حتى ينتقي منها ما يشاء أو يغيِّر ما يريد. وينطوي هذا على

خطورة بالغة تتعلق بعمليات الانتقاء والتعميم، لكن الخرائط الإدراكية تتبدل وتتغير، ولا سيما عندما تتكشف التناقضات الكامنة فيها، ويسعى الإنسان إلى تعديل الخريطة وتصحيح المسار.

للخريطة الإدراكية تاريخ طويل في عدد من الدراسات السيكولوجية التي استخدمت المصطلح في أربعينيات القرن العشرين بوصفه صورة مجازية تبرز دقة الذاكرة في تحديد المكان وقدرة الإنسان على رسم نماذج ذهنية تنمي قدرته على تصور أبعاد الحيز المكاني. من هنا، صارت الخرائط الإدراكية والأنساق التصورية والأطر المرجعية والمخططات الذهنية أكثر الصور المجازية المهيمنة في تحديد الأنساق الأنطولوجية والمعرفية التي يستخدمها الإنسان في إدراك الظواهر والمشكلات المعقدة وفهمها وتشفيرها وفك شيفرتها.

أطلق الناقد الماركسي الأميركي فريدريك جيمسون مشروع رسم الخرائط الإدراكية في عام 1984 في مقالة عنوانها «مابعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية الحديثة»، وتصدرت هذه المقالة كتابًا له يحمل العنوان نفسه في عام 1991. ويقوم مشروع جيمسون على أطروحة كيفن لينش في كتابه **صورة المدنية** (1960) ومقالة لويس ألتوسير التي كتبها في عام 1970 بعنوان «الأيديولوجيا والأجهزة الأيديولوجية للدولة». وفي تلك المقالة المبكرة، يؤكد جيمسون اختلاف الوضع الإنساني في الأزمنة المعاصرة بشكل راديكالي عن الأزمنة السابقة، وأن ثمة أزمة في جماليات محاكاة الواقع أو تصويره في عالم الفن والأدب، فلم تعد الجماليات الحداثوية أو الواقعية القديمة ممكنة، وأن الفن بحاجة إلى تأسيس جماليات الخرائط الإدراكية. وفي عام 1995، وضع جيمسون كتابه **الجماليات الجيوسياسية: السينما والمكان في النظام العالمي**، عكف فيه على تحليل نقدي لعدد من الأفلام السينمائية كي يُبرز بحث الإنسان عن موقعه وموضعه في النظام الرأسمالي العالمي المعقد.

يمثل مشروع رسم الخرائط الإدراكية عند جيمسون استراتيجية سياسية اشتراكية تهدف إلى تكوين وعي طبقي عالمي يمكنه مقاومة الرأسمالية المتأخرة وحالة التيه التي أوجدتها في وضعنا الإنساني. وتفترض الأطروحة الرئيسة التي يقدمها جيمسون عجزنا على تحديد موقعنا على خريطة عالم مابعد الحداثة، مثلما لا يستطيع سكان المدينة تحديد مكانهم في الفضاء الحضري المعقد. هنا، يمثل رسم الخرائط الإدراكية مخرجًا من حالة التيه، واستراتيجية تهدف إلى إيجاد نماذج محاكاة قادرة على تنمية الوعي الطبقي الذي يراه جيمسون الهدف النهائي لمشروع رسم الخرائط الإدراكية؛ فهو يأمل بأن يساعد هذا الوعي الطبقي أهل هذا الزمان في تحديد موقعهم من الكل الحضري الذي يهيمن عليه «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة». ويستدعي مشروع رسم الخرائط الإدراكية مفهوم «التحرك نحو الوعي الكلي» (Intention Totalitats)، المفهوم الذي طوره الناقد الماركسي جورج لوكاتش في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** عند تنظيره للعلاقة بين ديناميات العلاقات الاجتماعية

ومقاومة التشيؤ والتشرذم الناجمين عن سطوة الأنموذج الرأسمالي في الحداثة الغربية. يسوق جيمسون هذه الحقيقة في كتابه **ما بعد الحداثة أو المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة** (1991)، وفيه يؤكد أن رسم الخرائط الإدراكية رمز للوعي الطبقي داخل العلاقة المكانية الجديدة الكامنة في عالم مابعد الحداثة.

على الرغم من أن «الرأسمالية المتأخرة» هي أحد أسباب الاهتمام برسم الخرائط الإدراكية، فإنها ليست القوة الدافعة الوحيدة التي توجه نقد الحداثة العلمانية. ونستخدم، في هذه الدراسة المقارنة، مصطلح الخريطة الإدراكية للإشارة إلى الأسس المعرفية للعقل العلماني، وموقعنا وموضعنا من هذا العقل، إضافة إلى تحديد مآلات العقل العلماني والمسارات البديلة. ففي عالمنا العربي والإسلامي، ينبغي ألا ينحصر مشروع رسم الخرائط الإدراكية في تأكيد دور الأيديولوجيا الاشتراكية وشرعية الماركسية ورؤيتها للتاريخ، بل لا بدّ من أن يحدد الموقع المعرفي للعقل العلماني وعلاقته بالعقل التوحيدي. فما أحوجنا إلى خرائط تعيننا على الاختيار الواعي بنزعات رؤية الحداثة الغربية للعالم وعواقبها، وكلما كثرت الخرائط، كان أفضل، لأن الخرائط ليست هياكل جامدة لا تتغير ولا تتبدل، بل يمكن تغيير المسار، وتعديل الخريطة إذا اتضح أنها تؤدي إلى الطريق الخطأ أو ربما إلى طريق مسدودة.

حجّاج أبو جبر
منيل شيحة – الجيزة
آذار/ مارس 2015

الفصل الأول
الخطاب الإسلامي والتجربة اليهودية

كرس باومان والمسيري جهدهما النقدي، على الرغم من الاختلافات الثقافية والدينية والأيديولوجية بينهما، لكبح غرور العلمانية وكبرها، خصوصًا احتفاءها بعالم كوني متمركز حول الطبيعة، وبرؤية إبيستمولوجية للعلوم الطبيعية تتسم بتمركزها حول الإنسان. ويتضمن جهدهما النقدي دعوة جادة إلى تأسيس علم جديد تحت اسمين مختلفين، وإن كان الهدف واحدًا في الأغلب الأعم: «السوسيولوجيا النقدية» (باومان)، و«فقه التحيز» (المسيري)، وكلاهما يدعو إلى تأسيس هيرمينوطيقا أنطولوجية تتجاوز الثنائية الصلبة التي تقوم على التعارض بين الموضوعية والذاتية.

يمكن فهم المواقف النقدية التي يتبناها المسيري وباومان في إطار الثورة على هيمنة العلوم الوضعية منذ القرن التاسع عشر، وهذا موقف يتبناه أيضًا الفيلسوف الألماني الأميركي إريك فوجيلين (1901 – 1985) الذي يؤكد أن ازدهار العلوم الطبيعية المنفصلة عن القيمة أدى إلى الاعتقاد أن هذه العلوم تمتلك «فضائل كامنة». وعندما سادت هذه الرؤية، كانت الأنطولوجيا هي كبش الفداء، وبناء عليه لم تعد الأخلاق أو السياسة من طبقة العلوم التي يمكن أن تتحقق فيها الطبيعة الإنسانية[1]. يذهب فوجيلين إلى أن كل تحليل من دون توجه أنطولوجي يبقى تحليلًا غير علمي، لأن علم السياسة يتجاوز صحة المقدمات والافتراضات إلى حقيقة الوجود نفسها، فالشرط الأساس لأي تحليل يبقى كامنًا في إدراك الانفتاح الرحب للروح تجاه أصلها المتعالي في النظام الكوني[2]. أما رفض هذا الانفتاح فأدى في نهاية الأمر إلى الاحتفاء بمقولة «موت الإله»، وإلى عملية طويلة من فرض المعنى على التاريخ حتى أصبحنا نواجه «فوضى [فلسفات التاريخ] الليبرالية والعنصرية والتقدمية والماركسية»، وعددًا لا يحصى من فلسفات التاريخ القومية التي «تجعل من نهاية التاريخ علمًا من العلوم»[3].

أولًا: عبد الوهاب المسيري

في العقود القليلة الأخيرة، ألهم نقد الحداثة في العالم الغربي المفكرين في العالم العربي والإسلامي، وجعلهم يطرحون مفاهيم ومصطلحات وصورًا وأفكارًا جديدة تبرز مواقفهم حيال نزعات الحداثة العلمانية وتحولاتها وعواقبها. فغالبًا ما كانت الحداثة تقترن بالمثل السامية لحركة الاستنارة الغربية، ولا سيما منها وعود الطبيعة والعقل والتقدم بتأسيس منظومة تقدمية عقلانية. لكن هذه النظرة تغيرت إلى حد كبير بعد الحرب العالمية الثانية، وبعد طرح خطاب غربي نقدي جديد يُراجع الأسس المعرفية للحداثة الغربية، وهذا تجلى بصورة واضحة في أعمال مدرسة

فرانكفورت أو النظرية النقدية التي انصب اهتمامها على مقاومة النزعة الشمولية، والدفاع عن الاستقلال الإنساني وحق الاختلاف.

في تسعينيات القرن العشرين، كرس المسيري كثيرًا من جهده النقدي في تحليل فكرة التحيز المعرفي. ففي عام 1992، نظَّم مؤتمرًا في القاهرة عن إشكالية التحيز في شتى مجالات المعرفة، ونُشرت أوراق المؤتمر، مع دراسات أخرى، في مجلدين بعنوان **إشكالية التحيز**، وظهرت الطبعة الثالثة لهذا الكتاب في عام 1998 في سبعة مجلدات. كان المجلد الأول بعنوان **فقه التحيز** عبارة عن مقدمة مطولة يشرح فيها المسيري ديناميات التحيز وأسطورتي الموضوعية والذاتية؛ إذ استبدل المسيري مصطلحي «الموضوعية» و«الذاتية» بمصطلحي «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، جاعلًا من التأويل عملية اجتهاد مستمرة. ويرى المسيري أن فقه التحيز علم لا يسعى إلى التحكم التام بالظواهر الإنسانية ولا يتخلى عن الأبعاد الأنطولوجية والمعرفية للمجاز[4]. وجدد المسيري طرح هذه الرؤية وتلك الدعوة في مجلد جديد باللغة الإنكليزية بعنوان **التحيز المعرفي في العلوم الطبيعية والاجتماعية** (2006)[5].

في محاولة لتفكيك الإدراك السائد للحداثة، أفاد المسيري من هذا التراث النقدي الغربي، وتتبع التقلبات التي مرت بها الفلسفات المثالية والمادية، وكذلك فلسفات العلو والحلول في الخطاب الغربي. جعل اهتمام المسيري بالثنائية المتعارضة الخاصة بالحلول (Immanentism) أو جوهر الرؤية العلمانية الحديثة والعلو (Transcendence) أو جوهر الرؤية الإسلامية كما يراها المسيري، باحثين كثيرين في العالم العربي يعدونه واحدًا من المفكرين الذين يقدمون خطابًا إسلاميًا جديدًا. وأدرك المسيري تدهور الحركات اليسارية وصعود الإسلام السياسي، الأمر الذي شجعه على تصور إمكان الانفصال عن الحداثة الغربية. وهكذا، يمكن توصيف نقد المسيري للحداثة بأنه محاولة لأسلمة الحداثة، لكن من طريق النقد الغربي نفسه، وهنا تكمن المفارقة.

سعى المسيري إلى استكشاف معالم الخطاب الإسلامي الجديد، فقدم تصنيفًا زمنيًا له يميز بين خطابين: **الأول**، الخطاب الإسلامي التقليدي الذي ظهر نتيجة مباشرة للغزو الاستعماري للعالم الإسلامي، واستمر حتى منتصف ستينيات القرن العشرين؛ **والثاني**، الخطاب الإسلامي الجديد الذي تشكل في منتصف الستينيات. ويرى المسيري أن الخطابين يسعيان إلى تقديم حل إسلامي للأسئلة التي أثارها التحديث والاستعمار. على الرغم من ذلك، ثمة اختلافات جذرية بين الخطابين نظرًا إلى أن أصحاب الخطاب الإسلامي الجديد تمكنوا من إدراك الوجه الآخر للحداثة، وهو وجه يختلف تمام الاختلاف عن الحداثة الغربية المجيدة التي عايشها ودرسها الجيل الأول من الرواد، أمثال الشيخ محمد عبده والشيخ رفاعة الطهطاوي[6].

على الرغم من أن «الرأسمالية المتأخرة» هي أحد الأسباب التي دفعت المفكرين المسلمين إلى

الاهتمام برسم الخرائط الإدراكية، فإنها ليست القوة الدافعة الوحيدة التي توجه نقد الحداثة العلمانية وتشكله. فخلافًا لجيمسون، لم يطلق المسيري مشروع رسم الخرائط الإدراكية لتأكيد شرعية الماركسية ورؤيتها للتاريخ، بل لتقديم نقد يكشف قوى الحداثة العلمانية وملابسات ظهورها ورؤيتها الكامنة وعواقبها، فسعى إلى تزويدنا بخرائط وشيفرات وعلامات لعلها تعيننا على الاختيار الواعي بنزعات الرؤية الكونية للحداثة الغربية العلمانية وعواقبها.

لم يختلف المسيري عن جيمسون عندما قال إن رأس المال تحدى جميع الخصوصيات الثقافية وجميع أشكال الأصالة في سبيل هيمنة قيمة واحدة لا غير: القيمة التبادلية. بيد أن المسيري قرر أن يفك شيفرة الرأسمالية، وأن يستبدل كلمة «الرأسمالية» بكلمة «العلمانية»، وأن يبرز رؤية جيمسون في كتابه **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، قائلًا: «الحديث عن القيمة التبادلية العامة التي تلغي الخصوصيات حديث في واقع الأمر ليس عن رأس المال باعتباره شأنًا اقتصاديًا، وإنما عن رأس المال باعتباره آلية ذات بُعد معرفي (كلي ونهائي)، تؤدي إلى تفكيك كل ما هو فريد وخاص وعميق ومقدَّس ومحمل بالأسرار وهدمه. ومن ثَمَّ، فهي آلية معادية للإنسان، لأنها معادية لكلٍّ من التاريخ والحضارة؛ إذ إن التاريخ والحضارة هما مصدر التفرد الإنساني. ورأس المال هنا آلية دفع الإنسان من عالم الحضارة والتاريخ المركب إلى عالم الطبيعة الواحدي البسيط، هو آلية سيادة القانون الطبيعي المادي الواحدي، فهو أهم آليات نزع القداسة عن الإنسان. وهو ليس الآلية الوحيدة؛ إذ توجد آليات أخرى [من أهمها في عصر مابعد الحداثة، كما يرى المسيري، الإباحية وصناعة اللذة المتمثلة في هوليوود وأفلامها]»[7].

انخرط المسيري زهاء أربعة عقود في دراسة فلسفية للحداثة الغربية وعلاقتها بالنازية والصهيونية. وفي سيرته بعنوان **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمار**، يبرز المسيري الأثر الذي تركته الماركسية الإنسانية في فكره، خصوصًا جمعها بين الأسس النظرية ونقد الوضع الاجتماعي والتاريخي الذي يخضع له الإنسان، ويذهب إلى أن النقد الماركسي للحداثة الغربية وتشديده على المجتمع التراحمي أنقذاه من السقوط في العدمية وزوّداه بأرضية نقدية صلبة[8]. يقول: «الماركسية دعَّمت من بعض الاتجاهات الكامنة فيّ مثل رفض الظلم والاستغلال، وضرورة إقامة العدل في الأرض، وأهمية أن يتجاوز الإنسان ما هو قائم وألا يذعن له (فالإذعان والقبول بالأمر الواقع هما جوهر الجمود والرجعية). والأكثر من هذا زودتني الماركسية بأرضية نقدية أقف عليها لأطل على بيئتي البرجوازية في مصر، ثم في ما بعد على بيئتي الأميركية في الولايات المتحدة، فلم أنبهر بما رأيت، كما حدث لكثيرين من أعضاء جيلي، ولم أنغمس في الاستهلاكية والرغبة في اقتناء السلع والأشياء والمزيد من السلع والأشياء. فمن خلال الماركسية، أمكنني الاحتفاظ بالبُعد النقدي وباستقلالي عما حولي وبمقدرتي على رؤيته كلًا كاملًا، وبالتالي تجاوزه»[9].

بيد أن خلفية المسيري الفكرية ومشروعه الخاص برسم الخرائط الإدراكية كانا أكثر اتساعًا من المثل العليا للماركسية وطموحاتها. فهو ولد في بيئة تقليدية محافظة في دمنهور المصرية، ونشأ في مجتمع يحتفي بقيم التنوع والتسامح والروابط الأسرية. وفي أثناء دراسته الثانوية، وهو في سن الثانية عشرة تقريبًا، انضم المسيري إلى جماعة الإخوان المسلمين وشارك في نشاطها الديني عامين. وفي سن السادسة عشرة، بدأ بعض الأسئلة الأساسية يستحوذ عليه، من أهمها قضايا عامة تتناول أصل الشر في العالم. بيد أن ممارسة المسيري هيرمينوطيقا الشك لم تسعفه؛ فلم يجد إجابات مقنعة في خلفيته الدينية والأيديولوجية، فاتخذ الماركسية أداة للفهم الفلسفي ووسيلة لمواجهة الظلم الاجتماعي. وفي منتصف خمسينيات القرن العشرين، انتسب المسيري إلى الحزب الشيوعي وشارك في نشاطه حتى عام 1959، وإن كان المسيري يؤكد دائمًا أن ما تعلمه من الماركسية استوعبه تمامًا في رؤيته «الإسلامية الإنسانية»[10].

في جامعة روتجرز، بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967، أسس المسيري وصديقه كافين رايلي المنتدى الاشتراكي، وكانت أولى محاضراته بعنوان «اشتراكي عربي يتحدث عن الصراع العربي - الإسرائيلي»، ونجح المسيري في أن يجعل من هذا الصراع في هذا المنتدى موضوعًا أساسيًّا في كل المحاضرات، بغض النظر عن الموضوع المعلن للمحاضرة[11]. ويظهر نقد المسيري للصهيونية بكل وضوح في كتاباته الباكرة، بما في ذلك **نهاية التاريخ** (1972)، و**موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية** (1975) التي جاءت في خمسمئة صفحة، و**الفردوس الأرضي** (1979)، إلى مجلدين عن «سلسلة عالم المعرفة» في الكويت بعنوان **الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة** (1982 - 1983).

بعدما حصل المسيري على درجة الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة روتجرز في عام 1969، قدمه الأستاذ أسامة الباز، المستشار السياسي للرئيس المصري الأسبق حسني مبارك، إلى أشهر صحافي ومؤرخ مصري، ألا وهو محمد حسنين هيكل الذي كان يرئس آنذاك تحرير أشهر جريدة يومية **الأهرام**. شجع هيكل المسيري على أن يعمل خبيرًا للشؤون الصهيونية في مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، بيد أنه في نهاية سبعينيات القرن الماضي، كان المسيري يجد صعوبة بالغة في دخول مبنى **الأهرام** لأنه أعلن معارضته اتفاقية كامب ديفيد. قرر المسيري أن يكرس جهده الفكري لتحرير وإعداد مداخل **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** التي صدرت عن دار الشروق في القاهرة في عام 1999، وظهرت في أسطوانة مدمجة في عام 2001 عن بيت العرب للتوثيق العصري والنظم. ولم ير المسيري حياته المهنية عملًا أكاديميًا فحسب، بل وجدها رمزًا لمعركة الإنسان ضد الظلم، ولهذا الصراع الأبدي بين الإنسان الأصيل (الذي يحاول تجاوز عالم الحواس الخمس) والإنسان الطبيعي/ المادي الذي يقبع فيه قانعًا راضيًا[12]. كان المسيري يعي

أنه تجاوز الحقائق التي أشارت دائمًا إلى إمكان تحقيق السلام في الشرق الأوسط، فتابع الحوادث وتأملها وكتب **الموسوعة** طوال ربع قرن من الزمان، بينما كان الناس يظنون أن نهاية الصراع العربي – الإسرائيلي اقتربت، وأن السلام الدائم سيسود[13].

يكرر المسيري إشارته إلى إقامته في فترتين منفصلتين في الولايات المتحدة (1963/ 1969 – 1975/ 1979) باعتبارها تجربة مهمة شكلت فهمه للتحول الذي مرت به الحداثة الغربية بوصفها «متتالية نماذجية» تبدأ بما يطلق عليه «المادية العقلانية الصلبة» وتنتهي بما يسميه «المادية اللاعقلانية السائلة»[14]. إن لإشارة المسيري إلى حقبة الستينيات من القرن العشرين أهمية بالغة، لأن أساتذة العلوم الاجتماعية في أميركا طوروا فكرة التحديث نفسها، ونشروها في الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية، حتى وصلت ذروتها في منتصف الستينيات، حيث سادت المجتمع الأميركي حالة من الرضا، وامتد التوسع الملحوظ للمصالح الأميركية الاقتصادية والسياسية والعسكرية عبر العالم[15].

أما حقبة سبعينيات القرن العشرين فلها أهمية بالغة في فهم نقد الحداثة عند المسيري؛ إذ شهدت هذه الحقبة صعود الإسلام السياسي الذي تمكن بعد هزيمة 1967 من ملء الفراغ الذي تركته الحركات اليسارية وخطابها البلاغي عن التقدم التكنولوجي وخطابها المثالي عن الاشتراكية العربية الذي وُظف – أو استُغل – في تبرير فقدان الحرية السياسية في سبيل الخطاب البلاغي الخاص بالتطور القومي والتقدم التكنولوجي. يمكن وصف الحقبة الممتدة بين عامي 1970 و1982 بأنها الحقبة الكاريزمية للإسلام السياسي الذي تحول إليه كثير من اليساريين المصريين أمثال حسن حنفي وطارق البشري وعادل حسين؛ إذ رأوا فيه سبيلًا للحراك الشعبي والتحرر الوطني[16]. كان لهذه الحقبة أثر بالغ في رحلة المسيري الفكرية عندما كان يكتب **الموسوعة**، يقول: «في هذه الفترة (1984 – 1985) تحوَّل الإسلام بالنسبة إلي من كونه مجرد عقيدة أؤمن بها إلى رؤية للكون ... يمكن الإنسان أن يولِّد منها نماذج تحليلية ذات مقدرة تفسيرية عالية كما يعطي إجابات عن الأسئلة النهائية»[17]. بيد أن المسيري لم يبلور نماذجه التفسيرية على نحو كامل، خصوصًا منها أنموذج العلمانية الشاملة وأنموذج الحلولية، إلا في تسعينيات القرن العشرين[18].

في كتاب **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، يعبر المسيري عن إحساس عميق بانتمائه إلى اتجاه فكري جديد في الحضارة العربية والإسلامية، بدأت تظهر معالمه في الأربعينيات، وأخذ يتبلور في العقود الأخيرة. ويرى المسيري أن هذا الاتجاه يسعى إلى المساهمة في الحضارة البشرية من خلال الانطلاق من الخصوصية الحضارية والمعرفية في العالم العربي والإسلامي. ومن بين الأسماء التي يربطها المسيري بهذا التيار في مصر جمال حمدان وأنور عبد الملك وعادل حسين وطارق البشري وجلال أمين وعاصم الدسوقي وقاسم عبده قاسم ورفيق حبيب[19]. وفي حوار معي، يؤكد

المسيري أنه ترك الأنموذج المادي في سبيل الإنسانية الإسلامية بعدما أدرك أن «الإسلام يمثل رؤية للعالم ترفض الرؤية المادية التي يجسدها كل من بروميثيوس وفاوستس؛ فالإسلام يدعو إلى التوازن بين الإنسان والكون لا إلى تأسيس جنة على الأرض أو وضع نهاية للتاريخ، أو تسخير الإنسان والطبيعة في خدمة الأقوياء»[20].

في السنوات الأخيرة من حياته، انخرط المسيري في الحياة السياسية، وكان له أثر كبير في المشهد السياسي؛ إذ كان أحد مؤسسي حزب الوسط ذي التوجه الإسلامي الذي أسس في تسعينيات القرن العشرين. والمسيري هو من أعاد صوغ مبادئ الحزب، وكتب مقدمة تتألف من اثنتي عشرة صفحة لبرنامج الحزب في آب/ أغسطس 2004. ونجح الحزب في تعبئة الرأي العام وراء رؤية إسلامية وسطية معتدلة تقوم على الحوار مع الغرب ومبادئ الديمقراطية ودعم حقوق المرأة وغير المسلمين. كما كان المسيري منسقًا عامًا للحركة الشعبية المصرية «كفاية» التي كانت تدعو إلى التغيير السلمي والتحول الديمقراطي في مصر قبل سقوط نظام الرئيس الأسبق حسني مبارك بزمن طويل.

توفي المسيري في عام 2008، أي قبل ثورة 25 يناير بعامين ونصف العام، لكن ما زال خطابه في الحداثة العلمانية يثير الاهتمام، ليس في مصر وحدها بل في العالم العربي، خصوصًا بين المفكرين والباحثين والساسة ذوي التوجهات الدينية، بمن فيهم ذلك المفكر والسياسي القبطي الشهير رفيق حبيب الذي كان يتولى منصب نائب رئيس حزب الحرية والعدالة، وهو الحزب السياسي لجماعة الإخوان المسلمين. وفي 27 حزيران/ يونيو 2011، عقد تلامذة المسيري مؤتمرًا تفاعليًا على شبكة الإنترنت بعنوان **عبد الوهاب المسيري: الحاضر الغائب في الثورة المصرية**، وكشف عن أهمية خطاب المسيري في ما يتعلق بالنقاش الدائر في مصر عن الحداثة والعلمانية والمواطنة والصراع العربي – الإسرائيلي.

تقترن الحداثة في الخطابين الغربي والعربي في الأغلب الأعم بالمثل العليا التي احتفت بها حركة الاستنارة الغربية، خصوصًا وعد العقل والعلم بتحسين وضعنا الإنساني والاجتماعي. وفهم الحداثة على هذا النحو نوع من «العلمانية الجزئية» التي يصفها المسيري بأنها «علمانية أخلاقية» أو «علمانية إنسانية»[21]. ويذهب إلى أن قبول هذه العلمانية المعتدلة جزء لا يتجزأ من تعددية يطرحها التيار الإسلامي الأساسي الذي يمثله فهمي هويدي ويوسف القرضاوي ومحمد سليم العوا وأبو العلا ماضي وعادل حسين في مصر، وراشد الغنوشي في تونس، وطه جابر العلواني في العراق، وعبد الحميد أبو سليمان في السعودية، وعزام تميمي في فلسطين، وبرفيز منظور في باكستان، وأحمد داود أوغلو في تركيا. فهذا التيار الإسلامي يقبل شرعية العلمانية المعتدلة ودور أنصارها باعتبارهم شركاء في الحياة السياسية للمجتمع الإسلامي[22].

يفكك المسيري الفهم السائد للحداثة الغربية العلمانية في كتابه **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**؛ إذ يُعرِّف الحداثة بأنها «الاستخدام المنفصل عن القيمة للعلم والتكنولوجيا»[23]. فالحداثة شكل من أشكال العلمانية الشاملة التي لا تهدف إلى استقلال العلم والتكنولوجيا عن الذاتية الإنسانية فحسب، أو فصل الكنيسة عن الدولة فحسب، بل فصل كل القيم - دينية أو أخلاقية أو إنسانية - عن الحياة العامة والخاصة، وعن العالم بأسره، لا عن الدولة وحدها؛ فهي تسعى إلى إيجاد عالم منفصل عن القيمة[24]. ويمكن النظر إلى الحداثة في عالم الفن والأدب، خصوصًا في شكلها التراجيدي والعبثي، بوصفها نقدًا لما تنطوي عليه الحداثة من تناقضات، ولا سيما منها النزعات الآلية للرأسمالية والشيوعية والماضي المخزي الذي تسببت فيه الإمبريالية التوسعية الأوروبية[25].

يبدي المسيري دهشة كبيرة إزاء تجاهل الدراسات الأوروبية حتى أواخر ثمانينيات القرن العشرين لمعالجة الحركة النازية والحركة الصهيونية في إطار الحداثة الإمبريالية العقلانية المنفصلة عن القيمة، وهو يتناول ذلك بالتفصيل في مقدمة الطبعة الثالثة من كتابه **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ** الذي أهداه إلى المفكر الماركسي الفرنسي روجيه غارودي الذي تحول إلى الإسلام. ويشير المسيري إلى الأسباب التي دفعت الباحثين إلى استبعاد النازية والصهيونية من خريطة الحداثة العلمانية، قائلًا: «يتسم تاريخ العلمانية بالتفكك لأن العلوم الاجتماعية الغربية تطرحه في شكل زمني تدريجي متحيز يبدأ بالنزعة الإنسانية أو حركة الإصلاح أو كليهما، ثم حركة الاستنارة والعقلانية والشمولية؛ ثم حركة الاستنارة المضادة، والرومانسية والداروينية؛ ثم الوضعية والوجودية والظاهراتية؛ وأخيرًا نصل إلى فلسفة نهاية التاريخ ومابعد الحداثة. أما العنصرية والإمبريالية والنازية، فكلها مجرد انحرافات لها تاريخها الخاص الذي يميزها من تاريخ العلمانية والحداثة»[26].

بيد أن المسيري يشيد إشادة بالغة بعالم الاجتماع زيغمونت باومان وتفسيره الحداثة الغربية، ويؤكد أنه كان يقرأ مؤلفاته بشغف كبير، ولا سيما منها كتابه المعروف **الحداثة والهولوكوست** (1989)، وهذا أحد أهم المراجع التي اعتمد عليها في تطوير مشروعه الفكري الخاص برسم الخرائط الإدراكية للحداثة الغربية، وإن جاءت هذه الإشادة في الصفحة قبل الأخيرة بين قائمة مراجع كتابه **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ** (الطبعة الثالثة الصادرة عن دار الشروق في القاهرة عام 2001)[27]. ويُشيد المسيري بأعمال زيغمونت باومان في رحلته الفكرية، ويروي كيف أنه كان يقرأها بنهم شديد لأنها تكشف الأعماق المظلمة التي تقبع وراء الحداثة وسطحها اللامع المبهج[28]. فالمسيري، مثل باومان، يرفض الفكرة التي تقول إن الهولوكوست انحراف عن مسار الحداثة الغربية، كما يرفض التفسيرات اللاهوتية التي تحاول تفسير الهولوكوست بمقولات ميتافيزيقية

تتجاهل الواقع الإنساني المركب، ومن ثم رفض المسيري كل مظاهر «الأيقنة» التي تنزع الظاهرة الإنسانية من طبيعتها التاريخية وتصورها حالة فريدة من نوعها أو لغزًا لا يسبر غوره، ومن ثم يمكن الحديث عنها، إذا تحدث أحد عنها أصلًا، بلغة أخروية معقدة[29].

لعل أبرز سمة في نقد باومان الحداثة الغربية هي ابتكار أو طرح مفاهيم وصور مجازية جديدة كإحدى أهم آليات رسم الخرائط الإدراكية للحداثة. تسعى هذه الدراسة إلى تتبع الصور المجازية والمفاهيم الجديدة التي طرحها باومان، وتؤكد أن هذه الصور والمفاهيم تتلاقى بصورة لافتة مع اعتماد المسيري الصور المجازية في تفسير الحداثة والعلمانية. فرسم الخرائط الإدراكية عند باومان يقوم على صورتين مجازيتين أساسيتين: «الحداثة الصلبة» و«الحداثة السائلة». ويدهش القارئ بشدة عندما يعلم أن رسم المسيري الخرائط الإدراكية للحداثة يتمحور حول صورتين: «المادية العقلانية الصلبة» و«المادية اللاعقلانية السائلة». يقوم هذا التصوير المجازي على ابتكار صور مجازية فرعية بوسعها رسم الفكرة المهيمنة في الحداثة العلمانية، أو تجميع هذه الصور. بيد أن هذه الدراسة عن باومان والمسيري لا تهتم بمسألة التأثير والتأثر أكثر من اهتمامها بالبحث عن استجابات مشتركة ومتعارضة لأسئلة معينة، تتعلق باستخدام الهيرمينوطيقا في تفسير الحداثة العلمانية.

إن البحث عمن له السبق والريادة في الحديث عن «الصلابة» و«السيولة» و«نهاية التاريخ» مضيعة للوقت، ولا ينطوي على أي قيمة تفسيرية. لا ينكر المسيري أنه تأثر بباومان، لكننا إذا امتثلنا لسلطة النص والبحث عن الألفاظ والعبارات، فسنجد أن كان له السبق في الحديث عن «نهاية التاريخ» و «الحلولية» و «السيولة». ففي سبعينيات القرن العشرين، نشر المسيري كتابه **نهاية التاريخ** (1972)، وحمل أول فصوله عنوان «حلول الإله في التاريخ»، كما سجل المسيري انطباعاته عن الحضارة الأميركية في مقالات عدة صدرت لاحقًا في كتاب بعنوان **الفردوس الأرضي** (1979)، وصف فيه الحضارة الأميركية بأنها «مجتمع الكفاءة والسيولة البراغماتية»[30].

أما باومان فيتحدث عن أنموذج الحداثة الصلبة منذ عام 1989، وإن لم يستخدم لفظة «الصلب» و«الصلابة» إلا في تسعينيات القرن المنصرم، ولفظة «السائل» و«السيولة» إلا في عام 2000، لكن ارتبط حديث باومان في التسعينيات عن الحداثة في مرحلة الصلابة بالحديث عن التحول إلى مرحلة السيولة من دون استخدام اللفظ، فكان يستخدم كلمات من قبيل «الحاضر الأبدي» و«التغير» و«استحالة الثبات» وغيرها، ويظهر هذا الحقل الدلالي للسيولة في أعمال باومان التي تبرز سطوة الجنس والجسد في مرحلة السيولة، مثل **وحيدًا مرة أخرى** (1996)، **واستخدامات الجنس في عصر مابعد الحداثة** (1998).

عندما عكف المسيري على رسم الخرائط الإدراكية للحداثة الغربية، تجاوز فكرة رأس المال

باعتبارها الآلية الوحيدة التي تُستخدم في نزع قداسة الإنسان، والأهم أنه أدرك أن تعريفات العلمانية في المعاجم والموسوعات إنما تقدم معاني متضاربة أو تختزل المصطلح إلى الصيغة السطحية الشهيرة التي تصف العلمانية بأنها «فصل الدين عن الدولة». ينطوي المصطلح نفسه على كثير من الغموض والالتباس في الخطاب الغربي نفسه، وازداد الالتباس والفوضى عندما انتقل المصطلح إلى العالم العربي الإسلامي[31]. ويبرز المسيري مشكلات عدة كامنة في تعريفات العلمانية، ويتعلق كثير منها بالاشتقاق اللغوي للكلمة ودلالاتها اللفظية من دون النظر إلى دلالاتها الضمنية وتطور حقلها الدلالي عبر القرون، فيتعامل كثير من التعريفات مع تاريخ العلمانية في الغرب، لكنه يتجاهل التحقق الواقعي للأنموذج العلماني الشامل. وهكذا، لا مكان للظواهر السلبية كلها التي صاحبت العلمانية في مثل هذه التعريفات: الإمبريالية، الحروب العالمية، الحركات الشمولية، الاغتراب، التشيؤ، التسلع، النزعة الاستهلاكية، الأنومي (اللامعيارية)، العدمية، الفوضوية[32].

سعى المسيري إلى تجاوز هذه المشكلات، فأولى المضامين الميتافيزيقية للعلمانية وتجلياتها اهتمامًا بالغًا بوصفها «رؤية معرفية شاملة لله والإنسان والطبيعة، تشكل متتالية تتبدَّى في الزمان والمكان بدرجات وأشكال مختلفة»[33]. وفق هذا التعريف، ينبغي استبدال فهم العلمانية باعتباره فصل الكنيسة عن الدولة بأنموذج أكثر تركيبية للحداثة العلمانية بوصفها رؤية شاملة للعالم تتبدى في جميع مستويات الواقع من خلال عدد كبير من الآليات[34]. ولا يدعي المسيري أن هذا الأنموذج التفسيري جديد كل الجدة، ويؤكد أنه يمكن تتبعه عند مفكرين غربيين عدة: إرفينغ كريستول (العلمانية بوصفها رؤية دينية تؤله الإنسان)؛ وأغنيس هيلر (العلمانية بوصفها رؤية حلولية تقوم على فلسفة وحدة الوجود)؛ وماكس فيبر (العلمانية بوصفها فك السحر عن العالم)؛ وزيغمونت باومان (العلمانية بوصفها التحديث القسري والإنتاج الاجتماعي للامبالاة الأخلاقية)[35].

يختلف المسيري وباومان عن كثير من المفكرين الذين أتوا من خلفية ماركسية؛ إذ لم تتمحور اهتماماتها النقدية حول التقسيم الطبقي الاجتماعي ومعاناة الطبقة العاملة وإمكان تحقيقها الوعد الثوري، بل اهتمّا بالتأكيد الماركسي على العدالة الاجتماعية، واتخذاها قاعدةً أساسًا للتعليق النقدي على الوضع الإنساني. والأهم أن المسيري وباومان تجاوزا التصنيف التقليدي القائم على ثنائية الرأسمالية والاشتراكية، ووضعا النظامين الرأسمالي والشيوعي في سلة واحدة نظرًا إلى وجود قاعدة مشتركة بينهما، فيذهب باومان إلى التقاء النظامين في تأكيد آفاق الحداثة ووعودها، ولا سيما منها تكثيف الإنتاج والتصنيع الوفير والإدارة العقلانية وضرورة التحكم بالطبيعة وتأسيس مملكة العقل والفردوس الأرضي[36]. ويصل المسيري هو الآخر إلى نتيجة مماثلة عندما يؤكد أن الأنموذج العلماني «تنضوي تحته كلٌّ من الرأسمالية والاشتراكية باعتبارهما أنموذجين ماديين في تنظيم المجتمعات البشرية، ومن ثَمَّ فهما مجرد تنويعين على أنموذج أعمق وأشمل، أي العلمانية الشاملة

(والعقلانية المادية والواحدية المادية). بل إننا نستخدم أنموذج العلمنة لنفسر العديد من الظواهر في العصر الحديث، لا في الغرب وحسب، وإنما على مستوى العالم بأسره، فظواهر مثل الديمقراطية والفلسفة الغربية الحديثة والتحديث والحداثة ومابعد الحداثة هي في أساسها تجليات لنموذج العلمانية الشاملة[37]».

على الرغم من انتماء المسيري وباومان إلى خلفيات دينية وقوميات وثقافات مختلفة، فقد استخدما القصص الرمزي الخاص بالجماعات اليهودية من أجل التصدي لأسئلة كبرى تتعلق بالحداثة العلمانية، بما في ذلك النازية والعنصرية والإمبريالية والتجربة اليهودية في أوروبا الحديثة. ولا يفوتنا أن نشير إلى أن باومان من أصل بولندي، وهذه حقيقة تضيف بُعدًا فريدًا للمقارنة بينه وبين المسيري؛ فعندما نتحدث عن يهود العالم الغربي، فإننا نتحدث في واقع الأمر عن يهود بولندا! ولم يدرك المسيري نفسه هذه الحقيقة إلا في ثمانينيات القرن العشرين؛ إذ تبين له أن الغالبية العظمى من اليهود في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر كانوا موجودين في بولندا، واقتسمتهم روسيا والنمسا وألمانيا باقتسام بولندا ذاتها، وخرج من صفوفهم ملايين المهاجرين إلى إنكلترا وأستراليا وكندا والولايات المتحدة وجنوب أفريقيا ثم فلسطين[38].

تمثل هذه النقطة تحولًا كبيرًا في فهم المسيري الحداثة العلمانية الغربية وعلاقتها بالمسألة اليهودية. يقول: «كنت أتصور في عام 1984 أنني على وشك الانتهاء من **الموسوعة** وبدأت أعد ما كنت أتصور أنه النسخة النهائية. ولكنني قرأت في أحد المراجع أن الغالبية الساحقة ليهود العالم الغربي مع نهاية القرن الثامن عشر كانوا يوجدون في بولندا، واقتسمتهم روسيا والنمسا وألمانيا باقتسام بولندا ذاتها، ومن صفوفهم خرجت الآلاف والملايين التي هاجرت إلى إنكلترا وأستراليا وكندا والولايات المتحدة وجنوب أفريقيا ثم فلسطين. ويذهب بعض الإحصاءات إلى أنه مع نهاية القرن التاسع عشر، كان كل يهود العالم الغربي من أصل بولندي، باعتبار أن اليهود الأصليين في البلاد الغربية تم استيعابهم وصهرهم. ولذا فإننا حينما نتحدث عن يهود العالم الغربي (أي معظم يهود العالم) فإنما نتحدث في واقع الأمر عن يهود بولندا، ولأنهم كانوا يتحدثون اليديشية سميتهم «يهود اليديشية»، ولفهم أوضاعهم وأصولهم الحضارية لا بد للمتخصص في اليهود واليهودية والصهيونية أن يُلم إلمامًا كبيرًا بمحيط الجماعة اليهودية الحضاري في هذه المنطقة، أي تاريخ بولندا وتشكيلها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الفريد. ولذا وجدت أن نشر **الموسوعة** عند هذه النقطة هو خيانة فكرية. فكتبت لإحدى مساعداتي في الولايات المتحدة وطلبت منها أن ترسل عددًا من الدراسات عن بولندا. فأرسلت لي قائمة بالمراجع، فاخترت عددًا منها وقضيت عدة شهور في قراءتها. وبالتدريج، كنت كلما تعمقت في القراءة فيها زاد إحساسي بجهلي الشديد»[39].

في بولندا نفسها، ظهر الوجه الآخر للحداثة العلمانية بالتمام والكمال؛ ففيها وحدها كان يوجد

أكبر ستة معسكرات اعتقال، وكان أكبرها وأشهرها معسكر أوشفيتز. يؤكد الباحث جيلبير الأشقر أن الإحصاءات المعتمدة تقول إنه في عام 1948 [انتهاء الحقبة النازية والحرب العالمية الثانية] كان نحو مئة وسبعين ألف يهودي من بولندا يمثلون القطاع الأكبر من الجماعات اليهودية التي كانت تعيش في فلسطين[40]. واضطر باومان نفسه إلى الهجرة إلى إسرائيل في أواخر ستينيات القرن العشرين، لكنه انتقل إلى إنكلترا فور تلقيه عرضًا للتدريس في جامعة ليدز.

وضع المسيري هذه الحقائق نصب عينيه، وشرع في تطوير نماذج تفسيرية جديدة للحداثة العلمانية وعلاقتها بالنازية والصهيونية. في هذه الرحلة، استعان بالمساهمة النقدية التي قدمها باومان أيما استعانة، ومدح الخرائط الإدراكية للحداثة التي قدمها باومان، وأشاد بها في ثنايا رحلته الفكرية، وفي عدد من مؤلفاته الرئيسة الصادرة باللغة العربية. إننا أمام مفكر عربي (مسلم) يستعين بمؤلفات عالم اجتماع أوروبي (يهودي)، ويسعى إلى استيعاب ما أنجزه في خطابه عن الحداثة العلمانية في الخطاب الإسلامي المعاصر، وهذه حالة فريدة من التناص الصريح، لكن كما قلنا من قبل، تختلف المواقف في شأن الاختيارات المتاحة في التراث الغربي وإمكان وجود رؤية بديلة من المشروع الأصلي للحداثة العلمانية. فيرى المسيري الخروج من مأزق العقل العلماني في الدعوة إلى إحيائية إسلامية توحيدية خالصة تتوافق والعلمانية الإنسانية. أما باومان فلم يأت بدعوة إلى إحيائية يهودية، بل إلى فلسفة مابعد الحداثة، ولا سيما منها فلسفة المسؤولية عند الفيلسوف الفرنسي إيمانويل ليفيناس، وهي فلسفة تؤمن بأن «الوجود مع الآخرين» صفة أزلية للوجود الإنساني، وأنه يعني المسؤولية قبل كل شيء، وأنه يعلو فوق العلاقات التعاقدية التي تسود الحداثة العلمانية.

ثانيًا: زيغمونت باومان

تقترب رؤية المسيري من رؤية باومان إلى حد كبير؛ إذ يؤمن باومان بأن التحدي الذي تمثله الهيرمينوطيقا للعلوم الاجتماعية يتمثل في مشكلتين أساسيتين: الإجماع والحقيقة. تؤسس العلوم الوضعية التزامًا متجردًا غير متحيز للحقيقة، وتستأصل أي التزام يتجاوز البعد العلمي، ويعتبره ينتمي إلى عالم اللاواقعية والتخييل والفانتازيا والنزعات الطوباوية[41]. وآل نجاح العلوم الوضعية إلى فصل حاد بين الخطاب العلمي والخطاب الأخلاقي والخطاب الجمالي. فالانبهار بالحقائق العلمية الموضوعية الصلبة إنما هو محاولة تطمح إلى «طرد الروح الشريرة التي كانت تطارد ديكارت»، و«شبح النسبية»، و«العفريت الداخلي» لحالة اللايقين[42]. وهكذا، رفض باومان قاطعًا هذه «الإبيستمولوجيا الوضعية الضيقة» أو «الإمبريالية الوضعية»، ووجه سهام نقده إلى «التكنولوجيا المحايدة» و«سلطة المصالح الأداتية التقنية» التي تعزز الانفصال القائم بين

الذات والموضوع، والمتحكم والمتحكم به، والمخضع والخاضع[43].

هكذا، دعا باومان إلى سوسيولوجيا نقدية تقوم على تقويض التماثل الظاهري والضمني بين الكائن الحي والمجتمع الإنساني، رافضًا استخدام الأنموذج البيولوجي في التعامل مع الأنساق الثقافية والاجتماعية؛ فالظواهر والمجتمعات الإنسانية ليست كائنات بيولوجية ولا مجرد بنى وظيفية أو بنى ساكنة، وليس مستغربًا أن يرفض باومان المدرسة السلوكية المتطرفة وعلم الاجتماع المتطرف نظرًا إلى أنهما يقومان على افتراض مفاده أن «السلوك الإنساني لا يمثل أي مشكلات تختلف اختلافًا جوهريًا عن تلك المشكلات التي نصادفها في تفسير سلوك الذباب»[44].

يذهب باومان إلى أن الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط هو أول من كشف عن سذاجة تصور العقل صفحة بيضاء؛ فالإدراك عمل إبداعي للعقل في التقائه بالواقع، والذات التي تقوم بعملية الإدراك هي ذات ناشطة فاعلة، ولا بد من أن تكون كذلك. فالذاتية لا تنفصل البتة عن الإدراك؛ ومن ثم فإن المعرفة الموضوعية لا يمكن الوصول إليها، إذا كان هذا الوصول ممكنًا أصلًا، إلا من طريق الذاتية، ومن ثم يذهب باومان إلى أن الفهم عملية تأمل وإعادة تقويم تأويلية انتقائية لا نهائية، وليست عملية خطية تعكس تقدمًا نحو معرفة موضوعية أو مطلقة[45].

يدرك هذا الأنموذج الكانطي أنه لا يمكن الاستغناء عن الدور الذي تضطلع به الذات المدركة، وهو يثير الشكوك حول تجرد الذات، ويرى الإطار الإدراكي بوصفه التأثير المشوه للتحامل والأيديولوجيا. أما النظرية النقدية، في الجانب الآخر، فلا ترى العلاقة بين العقل والعالم مسألة إدراك، بل مسألة نظرية وممارسة، ومن ثم فإنها تُحول التأكيد الإبيستمولوجي من الفعل الإدراكي إلى الإنتاج الاجتماعي للعالم المُدرَك. ويرى باومان أن لهذه الرؤية أهمية بالغة، لأنها تتجاوز افتراضين أساسيين: **الأول**، يملك البشر كل شيء في عقولهم ولا حاجة لنا سوى التقاء الموضوعات الموجودة في الواقع؛ **والثاني**، العالم نفسه (الموضوعات والواقع الخارجي) حقيقي تمامًا[46]. وهنا، يؤكد باومان دور النظرية النقدية التي تجد في التحرر من العالم وتحريره مهمتين مترابطتين، بل متلازمتين لا يمكن الفصل بينهما، فتكمن أهمية النظرية النقدية في رفضها الانسحاب الانهزامي للذات، وفي استشراف توجه جماعي وتاريخ يتسم بالوعي الذاتي[47].

كان للتجربة اليهودية أثر عظيم في نقد العقل العلماني الحديث؛ إذ وُلد باومان في بولندا لأسرة يهودية فقيرة في عام 1925، واضطرت أسرته إلى الرحيل إلى منطقة الاحتلال السوفياتي في إثر الغزو الألماني النازي لبولندا في بداية الحرب العالمية الثانية. وبذلك نجا باومان وأسرته من معسكرات الاعتقال والإبادة النازية. وفي نهاية خمسينيات القرن العشرين، كان باومان – مثل المسيري في مصر – يضطلع بدور مهم في مناصرة الماركسية الإنسانية، وبقي مخلصًا لمبادئها

الأساسية ورفضها الوعي الزائف، عندما كان مدلول الشيوعية يشير إلى محاولة إعادة بناء ما دمرته الحرب، وإلى مد يد العون لمن بطشت بهم الآلة العسكرية في وارسو وغيرها من المدن. وفي ستينيات القرن العشرين، انضم باومان إلى حزب العمال المتحدين البولندي الحاكم، لكنه لم يرض قط بممارسات النظام الشيوعي. وفي نهاية الستينيات – وتحديدًا في عام 1968 – ترك باومان الحزب. وفي السنة نفسها، وفي إطار حملة معادية للجماعات اليهودية، طُرد باومان مع عدد من المفكرين اليهود من بولندا، وسُحبت منهم الجنسية البولندية، بعدما وجهت إليهم اتهامات بإشعال أعمال شغب طالبية. اضطر باومان حينذاك إلى الرحيل إلى إسرائيل، والاستقرار فيها مع زوجته وابنته الكبرى التي كانت تحيا حياة مستقرة مع زوجها هناك، وتعمل أستاذة جامعية في إحدى الجامعات الإسرائيلية. وخلال إقامته في إسرائيل، درّس باومان في جامعات عدة بحيفا وتل أبيب، لكنه لم يستطع أن يمكث هناك أكثر من ثلاث سنوات. وتكشف زوجته جانينا باومان السبب الحقيقي وراء قراره الرحيل عن إسرائيل فور تلقيه عرضًا للتدريس بجامعة ليدز البريطانية، قائلةً: «كانت [إسرائيل] دولة تحكمها العصبية القومية، وكنا قد فررنا لتوّنا من القومية [البولندية]، لذا لم نرض أن نتحول من ضحايا دولة قومية إلى من يقترف الجرم ذاته [بحق الفلسطينيين] في دولة قومية أخرى»[48]. وأفصح باومان نفسه عن ذلك صراحةً عندما قال: «إن تأكيد يهوديتي يأتي مما تقترفه إسرائيل من ظلم أمر يؤلمني أكثر من الفظائع التي ترتكبها دول أخرى»[49].

كان للنزعة القومية التي اتسمت بها الحداثة الغربية تأثير كبير في رسم باومان خرائط الحداثة ومابعد الحداثة، وذاع صيت نقده الفريد للحداثة مع نشر ثلاثيته النقدية المجازية **أهل التشريع وأهل التأويل** (1987)، **والحداثة والهولوكوست** (1989)، **والحداثة والإبهام** (1991). بقي باومان يؤمن بالعلاقة الوطيدة بين الحداثة والحداثوية، مؤكدًا أن أنصار الحداثوية أيدوا اكتشافات العلم الحديث وطرحوا نظرياتهم وفق افتراضات علمية؛ فأنصار المدرسة الانطباعية استلهموا أفكارهم من علم البصريات، وأنصار المدرسة التكعيبية من نظرية النسبية، وأنصار المدرسة السوريالية من التحليل النفسي[50]. بل يرى باومان أن الحداثوية لم تكن لولا قبول افتراضات الحداثة، ولا سيما إدراج كل من هو عرضة للازدراء في صورة جمعية من البرجوازيين أو المحافظين المتمسكين بالتقاليد العمياء أو العوام الغارقين في السوقية والابتذال[51].

لم يكن للهولوكوست تأثير مباشر في حياة باومان الشخصية، لكن زوجته جانينا عانت وهي فتاة يهودية صغيرة في غيتو وارسو، وكتبت مذكراتها **الشتاء في الصباح**. كان لهذه المذكرات عظيم الأثر في اهتمام باومان بالهولوكوست بوصفها نافذة على الحداثة الغربية أو إحدى إمكاناتها. ولا يتردد باومان في فضح استغلال إسرائيل الهولوكوست و«خصخصتها»، مؤكدًا أن «الجماعات

اليهودية لن تنعم بالأمن إلا في عالم يتحرر من القوميات، بما في ذلك القومية اليهودية»[52]. وتتجلى مناهضة باومان للنزعة القومية في انضمامه إلى جماعة بريطانية شهيرة تسمى «يهود من أجل العدالة للفلسطينيين»، وهي جماعة تتعاون مع جماعات أخرى مثل «كُتاب ضد الاحتلال» و «طلاب يهود من أجل العدالة للفلسطينيين»، وكلها جماعات تؤكد أن ما من أمل في وجود إسرائيل من دون تحقيق العدالة للفلسطينيين؛ لذا تصب جهود تلك الجماعات في اتجاه حملة شاملة تسمى «ضع نهاية للاحتلال»، وهي حملة تسعى إلى دعم حقوق الفلسطينيين، وإدانة الاحتلال الإسرائيلي والمستوطنات غير الشرعية واستغلال قوة البطش العسكرية والعنف ضد الشعب الفلسطيني الأعزل الذي سُلبت منه قوته.

كان لحياة باومان في المنفى دور بالغ الأهمية في تصويره عواقب الحداثة؛ فكان لتجربة التهميش التي عايشها جوانب إيجابية جعلته يهتم بوضعية الغرباء والمنبوذين وحياة الأفراد في المنفى. فعاش باومان على المستوى الفكري حياة البدو الرحل، وهذا منحه رؤية فكرية خصبة جعلته ينظر إلى حياته من خلال أبلغ كلمات قالها فريدريك رافائيل وجورج شتاينر ولودفيغ فتغنشتين، على التوالي: «معنى كوني يهوديًا هو أنني في كل مكان خارج المكان»، «وطني هو الآلة الكاتبة»، «المكان الوحيد الذي يمكن فيه تناول المشكلات الفلسفية الحق وحلها هو محطة السكة الحديد»[53].

في كتاب **الحداثة والإبهام** (1991)، يتتبع باومان فشل اليوتوبيا الليبرالية التي كانت تحلم بها الحداثة الغربية، ويؤكد أن القومية الإقصائية لم تقتصر على بولندا، وتبدت في فشل طموحات الإدماج في كثير من الدول الأوروبية الأخرى. فالإدماج المتصنع تضمن استبعاد التيارات الصوفية والمشيخانية بوصفها تيارات غير يهودية، وانحصرت صدقية الاندماج الثقافي في علاقات الصالون الثقافي: الكتاب المقدس الخاص بمارتن لوثر وهرمان كوهين وإيمانويل كانط، وهيمان شتينتال وفيلهلم فون همبولدت. وشجعت المجتمعات الأوروبية اليهود على اكتساب «الآداب والسلوك الراقي» والمعايير الجديدة الخاصة بالطهارة والنظافة. وصاحب الدعوة إلى الطهارة البدنية والأخلاقية دعوة إلى الطهارة اللغوية، فصارت «اليديشية» (لغة يهود شرق أوروبا، وتحديدًا في روسيا وبولندا وأوكرانيا وغاليسيا) محط سخرية اليهود الألمان أنفسهم، وتعرضت اللغة البولندية هي الأخرى للازدراء بوصفها لغة لا ترقى إلى مكانة الألمانية، ونظرت المجتمعات الأوروبية إلى يهود شرق أوروبا على أنهم أناس يحملون أمراضًا فتاكة وأوبئة قاتلة، ومجموعة من الرعاع الذين يعيشون في غياهب الجهل والانحلال، وأنهم باختصار غرباء غير مرحب بهم[54].

يرتكز تحليل باومان لتاريخ الاندماج اليهودي في الغرب على استكشاف الصور النمطية التي ارتبطت بيهود الشرق (يهود شرق أوروبا ووسطها). وهو يرى أن الهولوكوست تركت أثرًا كبيرًا

في معنى اليهودية عندما وجد بعض علماء اللاهوت في الهولوكوست علامة على «غياب الإله» و«فشل الإله» و«استمرارية المنفى اليهودي» واصطفاء اليهود باعتبارهم «شهودًا على حقيقة» الحضارة الحديثة. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر، سخَّرت فرنسا وإنكلترا وروسيا طاقاتها كلها من أجل الحد من ازدياد عدد اليهود المهاجرين ممن ينعتون بالفقر والجهل والتخلف وعدم التحضر الذين لم يكن أمامهم إلا خياران اثنان للخلاص: الصهيونية والاشتراكية.

في بولندا على وجه الخصوص، كان الوضع أشد سوءًا؛ إذ ساد اعتقاد قوي أن اليهود جسم غريب سام ينمو على جسد الكائن العضوي القومي البولندي البازغ[55]. وإذا لم يدرك المسيري أن بولندا هي المدخل الحقيقي لفهم المسألة اليهودية في علاقتها بالحداثة العلمانية إلا في ثمانينيات القرن العشرين، فإن باومان هو الآخر وجد دراسة يهود بولندا أمرًا مهمًا في فهم المسألة اليهودية والعقل العلماني الحديث، فاستخدم مراجع عدة في كتابه **الحداثة والهولوكوست** الذي صدرت طبعته الأولى في عام 1989 حتى يفهم المسألة اليهودية وجذورها في بولندا، وكانت بين هذه المراجع دراسة آنا زوك **طبقة حركية: العنصر الذاتي في الإدراك الاجتماعي لليهود: بولندا القرن الثامن عشر نموذجًا»** (1987)، ودارسة جوزف ماركوس **التاريخ السياسي والاجتماعي لليهود في بولندا 1919 – 1939** (1983).

يغلب الظن أن المسيري نسج الخيوط الأولى لأنموذج «الجماعة الوظيفية» وتطبيقه على الجماعات اليهودية بفضل كتاب **الحداثة والهولوكوست**، وإن أشار دائمًا إلى دور كتابات أخرى سطرها كارل ماركس وفرنر سومبارت وجورج زيمل وماكس فيبر. لكن لا غرابة في ذلك، لأن باومان نفسه تأثر بكل هؤلاء، وتشكلت رؤيته للحداثة والمسألة اليهودية من خلال أعمالهم، وهو ذهب إلى أن يهود بولندا كانوا يشكلون «جماعات وسيطة»؛ إذ كانوا خدمًا للنبلاء والأشراف، وأدوا الوظائف كلها التي تطلبتها الهيمنة الاقتصادية والسياسية لطبقة النبلاء. وفي مرحلة التصنيع والتحديث في القرن التاسع عشر، ناصرت الطبقة البرجوازية اليهودية الأفكار الغربية الليبرالية، وأصبحت تمثل تهديدًا للتراث البولندي والروح القومية. وبقي المجتمع ينظر إلى الجماعات اليهودية بوصفها جماعة وظيفية (Servant Groups)، ارتبطت مكانتها الاجتماعية داخل أوروبا بالتغيرات الاقتصادية والسياسية. وبوجه عام، كانت النخب حريصة على توظيف الجماعات اليهودية في وظائف مشينة يعتبرونها ضرورية، لكنهم كانوا يستنكفون عن أدائها بأنفسهم.

يتتبع باومان العلاقة بين الحداثة والجماعات اليهودية، ويؤكد أن المفارقة المؤسفة تتمثل في أن نجاح اليهود في أغلب مناحي الحياة لم يكن ضمانًا كافيًا لحصولهم على المساواة السياسية والقبول الاجتماعي؛ إذ كانت الجماعات اليهودية في أوروبا أمة بلا دولة، لذا سعت إلى اكتساب سيادة تشبه سيادة الدولة. لكنّ فشل هذا الطموح آل في نهاية الأمر إلى ظهور الصهيونية السياسية وبرنامجها

الذي يهدف إلى تأسيس «دولة ليبرالية يهودية» جديدة. يقول باومان: «لا ريب في أن الصهيونية السياسية، وصهيونية هرتزل تحديدًا، صدرت عن فشل جهود الإدماج في أوروبا الليبرالية، وليس عن التراث الديني اليهودي أو إحياء حب صهيون»[56].

يمثل موقف اليهود الألمان خير دليل على ذلك؛ إذ كانوا على يقين بأن البرنامج الصهيوني هو في الأساس حل لمشكلة يهود شرق أوروبا، «وكانت صدمة كبرى لأنصار الصهيونية وداعميها ممن كانوا يرون أنفسهم مواطنين ألمانًا بالدرجة الأولى» عندما اقترح بعضهم في عام 1914 أن واجب أنصار الصهيونية أنفسهم الهجرة إلى فلسطين[57].

اتخذ باومان من الجماعات اليهودية حالة تطبيقية لفهم الأسس المعرفية للحداثة ومآلاتها، واجتهد في دحض الأسطورة السائدة في النظرية الثقافية المعاصرة. تقول هذه الأسطورة إن الحداثة هي قصة ارتقاء الإنسان من عالم البربرية إلى عالم العقلانية والتطور الأخلاقي، وهكذا فإن الهولوكوست التي وقعت داخل البناء الحضاري الغربي وراح ضحيتها ملايين البشر من الجماعات اليهودية وغيرها مجرد لحظة عابرة انكسرت فيها القبضة الحضارية التي تُروض الرغبات الانفعالية البربرية، وكأنها مجرد حادث استثنائي، أو نكوص عارض، أو انحراف تاريخي موقت عن مسار الحداثة الغربية العقلانية والتقدم الحضاري الغربي الرشيد.

يرفض باومان هذه الأسطورة كل الرفض، ويؤكد أن الهولوكوست توافقت مع الحداثة الغربية وعقلانيتها، وتقديسها العلم والقانون والنظام. فلم تمر ألمانيا بعوامل بنيوية وثقافية انحرفت بها عن مسار التقدم الغربي، بل لا يمثل تاريخ ألمانيا انحرافًا عن مسار الحضارة الأوروبية وميراث فلسفات الاستنارة. وهذا يعني أن النازيين عكفوا على عبادة العقلانية، فغرست الجامعات الألمانية الحديثة الأنموذج العلمي نشاطًا منفصلًا عن القيمة (Value - Free)، وتعاونت المؤسسات العلمية الألمانية بكل سهولة في تنفيذ المهمات النازية، وخضعت جرائم الهولوكوست كلها للتطبيقات العلمية والتكنولوجية، وقواعد الترشيد البيروقراطي، والإدارة العقلانية الحديثة. فلا يمكن فهم العلاقة بين الحداثة والهولوكوست من دون إعادة قراءة فلسفات الاستنارة ومقولات أنصار الفلسفة العقلانية المادية.

(1) Eric Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Walgreen Foundation Lectures (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1952), p. 4.

(2) Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*, Ellis Sandoz (ed.), Gateway ed. (Washington, DC: Regnery Publishing, 1997), p. 14.

(3) Eric Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, John H. Hallowell (ed.) (Durham, North Carolina: Duke University Press Books, 1975), p. 101.

(4) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص 451 – 452.

(5) Abdelwahab M. Elmessiri (ed.), *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences*, IIIT Books - In - Brief Series (London; Washington, DC: International Institute for Islamic Thought, 2006), pp. 1 - 76.

(6) Abdelwahab M. Elmessiri, «Features of the New Islamic Discourse,» Azzam Tamimi (trans.), Paper Presented at: The Conference on «The West and Islam: Clashpoints and Dialogues,» 21st Century Trust, Cairo, 15 - 23 February 1997.

(7) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، 2 ج (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 2، ص 219.

(8) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 137.

(9) المرجع نفسه، ص 137.

(10) المرجع نفسه، ص 131 - 136.

(11) المرجع نفسه، ص 164.

(12) المرجع نفسه، ص 116.

(13) المرجع نفسه، ص 122.

(14) المرجع نفسه، ص 376.

(15) Dean C. Tipps, «Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, no. 2 (March 1973), p. 208.

(16) Sami Zubaida, «Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey,» *Political Quarterly*, vol. 71, no. s1 (August 2000), p. 61.

(17) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 542.

(18) المرجع نفسه، ص 380.

(19) عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 17.

(20) Haggag Ahmed Shaban Ali, «Conversation with Abdelwahab Elmessiri,» in: Haggag Ahmed

Shaban Ali and Mohammed Yahia, «The Cognitive Mapping of Modernity and Postmodernity: A Comparative Approach to Zygmunt Bauman and Abdelwahab Elmessiri» (PhD. Dissertation, Cairo University, Giza, 2008), pp. 193 - 194.

(21) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 69 – 70.

(22) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 101 – 126.

(23) المسيري، **دراسات معرفية**، ص 34.

(24) Abdelwahab Elmessiri, «Secularism, Immanence and Deconstruction,» in: John Esposito and Azzam Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East* (London: Hurst & Co., 2000), p. 68.

(25) المسيري، **دراسات معرفية**، ص 101 – 102.

(26) Elmessiri, «Secularism,» p. 55.

(27) المسيري، **الصهيونية والنازية**، ص 299.

(28) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 318.

(29) Abdel - Wahab Elmessiri, «Understanding the Holocaust,» *Al - Ahram Weekly* (2000).

(30) عبد الوهاب المسيري، **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 63 – 64.

(31) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 59 – 63.

(32) المرجع نفسه، ص 97 – 99.

(33) المرجع نفسه، ص 50.

(34) Elmessiri, «Secularism,» p. 53.

(35) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 101 – 108.

(36) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), pp. 166 - 167.

(37) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 51.

(38) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 543.

(39) المرجع نفسه، ص 543.

(40) Gilbert Achcar, *The Arabs and the Holocaust: The Arab - Israeli War of Narratives*, G. M. Goshgarian (trans.) (London: Saqi Books, 2011), p. 20.

(41) Zygmunt Bauman: *Hermeneutics and Social Sciences: Approaches to Understanding* (New York: Columbia University Press, 1978), p. 16, and *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation*, Routledge Direct Editions (London; Boston, MA: Routledge, 1976), pp. 70 - 75.

(42) Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals*

(Cambridge, UK: Polity Press, 1987), p. 125.

(43) Zygmunt Bauman: *Culture as Praxis*, Monographs in Social Theory (London: Routledge; Kegan Paul Ltd., 1973), p. 165, and *Towards a Critical Sociology*, p. 42.

(44) Bauman, *Towards a Critical Sociology*, p. 41.

(45) Bauman, *Hermeneutics and Social Sciences*, pp. 17 - 48.

(46) Peter Beilharz (ed.), *The Bauman Reader*, Blackwell Readers (Book 8) (Oxford: Blackwell, 2001), Zygmunt Bauman, «Critical Theory,» pp. 140 - 143.

(47) Ibid., pp. 147 - 148.

(48) Madeleine Bunting, «Passion and Pessimism,» *The Guardian*, 5/4/2003, p. 20.

(49) Zygmunt Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Themes for the 21st Century (New York: Polity Press, 2004), p. 11.

(50) Bauman, *Intimations*, p. 28.

(51) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press,

1997), p. 97.

(52) Avner Shapira, «Life in a Liquid World,» *Haaretz*, 16/11/2007.

(53) Bauman, *Intimations*, pp. 226 - 227.

(54) Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), pp. 129 - 140.

(55) Zygmunt Bauman, «Assimilation into Exile: The Jew as a Polish Writer,» *Poetics Today*, vol. 17, no. 4 (1996), pp. 571 - 581.

(56) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, pp. 129 - 140.

(57) Ibid., p. 148.

الفصل الثاني
النماذج والمجاز

يرتكز رسم الخرائط الإدراكية للحداثة ومابعد الحداثة عند باومان والمسيري على تتبع الصور المجازية. يواجه هذا القرار المنهجي تحديًا أساسيًا، خصوصًا إذا أخذنا في الحسبان الرؤية التفكيكية التي ترى الحقيقة «جيشًا من الصور المجازية الباهتة». يمكن وصف الحقيقة كما يراها نيتشه ودريدا بأنها جيش من الاستعارات الباهتة، ومفاهيم الواقع بأنها أدوات للتصوير المجازي، وعقلانية الميتافيزيقا المتمركزة حول اللوغوس بأنها كرنفال من صور مجازية[58].

لا تعني هذه الإشارات التفكيكية بالضرورة التخلي عن البحث عن درجة من درجات الحقيقة أو قبول سطوة النزعات العدمية في عملية الإدراك والتأويل، بل تكشف عن سمة مهمة من سمات رسم الخرائط الإدراكية؛ فهي تتحدى التأويلات والتمثلات القائمة وتضعها موضع المساءلة، لأن الواقع يتسم بقدر من التركيب، بل وعدم الثبات. يعني القول إن تاريخ الحقيقة ليس سوى «خطأ» أو «جيش من الاستعارات الباهتة» أنه من بين تعددية الجمل والمقولات والتأويلات وأشكال الوجود في العالم، تبرز جملة واحدة ومقولة واحدة وتأويل واحد وشكل واحد للوجود من دون الخيارات والإمكانات الأخرى.

أولًا: الأنموذج عند توماس كون وغراهام كينلوخ

هذا الإدراك للعلاقة المعقدة بين الحقيقة والواقع أو بين العالم وإدراك العالم اكتسب تضمينات جديدة مهمة عندما ظهر كتاب توماس كون **بنية الثورات العلمية** (1962)، وهي تضمينات لها أهمية بالغة في فهمنا التحليل المجازي عند المسيري وباومان.

كان لتوماس كون الفضل في انتشار مصطلحين مهمين في الخطاب الأوروبي الغربي: «الأنموذج» (Paradigm) و«تحول الأنموذج» (Paradigm Shift). والافتراض الرئيس الذي يطرحه كون يقول إننا لا نستطيع التعامل مع العلم على أنه مجرد تراكم متزايد للمعلومات والحقائق، لأنه يعتمد في الأساس على سلطة المجتمعات العلمية التي تحاول فكّ «ألغاز» وفق أنموذج حاكم (مجموعة من الافتراضات المنهجية والنظرية المتشابكة) تتبناه جماعة من العلماء. وعندما تهتز ثقة العلماء بهذا الأنموذج الحاكم، تظهر الأزمة والتناقض داخله، ما يعني ضرورة «تحول الأنموذج». تعد هذه اللحظة ثورة علمية وتحولًا في الرؤية الإدراكية (Gestalt - switch)[59]. وربما كانت لهذه الرؤية آثار هائلة تتجاوز مجال العلوم الطبيعية لأنها كبحت جماح سلطوية العلم بوصفه المصدر

الوحيد للمعرفة الموضوعية، وأتاحت مجالًا لتأكيد شرعية العلوم الإنسانية[60].

يمكن استخدام مصطلحي «الأنموذج» و«تحول الأنموذج» من أجل تأسيس «قرابة اختيارية» (Elective Affinity) بين نقد زيغمونت باومان للحداثة وأطروحة توماس كون عن **بنية الثورات العلمية**، بمعنى أنه يمكن توظيف فكرة الأنموذج عند توماس كون هنا لفهم دعوة باومان إلى الانتقال من الحداثة إلى مابعد الحداثة، بعد إدراك التناقضات الكامنة في الرؤية النماذجية للحداثة. وهكذا يكشف نقد الحداثة عند باومان «أزمة نماذجية» تنطوي على ضرورة ظهور أنموذج تفسيري جديد يحل محل، أو على الأقل يُعدل، الأنموذج القديم والرؤية التي كان يمثلها. يمكن تتبع هذه «القرابة الاختيارية» نفسها في مؤلفات عبد الوهاب المسيري، وإن كان مفهوم الأنموذج عند المسيري أكثر شمولية من فكرته عند كون، لأنه لا يقتصر على العلوم الطبيعية ولا يتجاهل القضايا الأنطولوجية الكبرى للوجود الإنساني.

قبل أن نبدأ تحليل «الأنموذج» و«تحول الأنموذج» عند باومان والمسيري، نشير إلى غراهام كينلوخ الذي يبدو أنه استخدم فكرة الأنموذج عند كون وطبقها في دراسته السوسيولوجية للفكر الغربي الحديث. ففي كتابه **النظرية الاجتماعية: تطورها ونماذجها الأساسية** (1977)، يحدد كينلوخ أبرز خصائص صوغ الأنموذج كأداة تحليلية على النحو الآتي:

- لا يعتد الأنموذج بأعلام المدارس الفكرية كل على حدة، إنما يتعامل مع أطروحاتهم في إطار واحد [لا فرق - على سبيل المثال - بين كارل ماركس ودعاة الليبرالية عند الحديث عن الفلسفة المادية].

- يعتمد الأنموذج على التجريد المستمر من أجل الوصول إلى الأدوات الأساس للتفسير والعمل على تطويرها [وربما ينفصل هنا الأنموذج عن الواقع، فالواقع أعقد من أي أنموذج].

يبرز الأنموذج أوجه الشبه بين أصحاب النظريات والمدارس بغض النظر عن الاختلاف في التفصيلات والمقدمات [عند الحديث عن الهوس بفكرة التقدم، يمكن أن نضع كانط وهيغل وماركس في سلة واحدة].

- يهمل الأنموذج التفصيلات المعلوماتية ويركز على عنصر رئيس واحد، يُطلق عليه «الأساس النماذجي» (Paradigmatic Foundation).

- لا يبالغ الأنموذج في الاهتمام بأصحاب النظريات على حساب دراسة النماذج السائدة والمهيمنة [يمكن انتقاء صور مجازية من هنا وهناك وضمها إلى الأنموذج السائد من دون النظر إلى الأعمال الأخرى لأصحاب النظريات].

- يعتمد الأنموذج على التحليل البنيوي، ولا سيما منها عمليات التصنيف والربط بين الجزء والكل [وهنا يميل المنهج إلى إغفال البعد الزمني أو التاريخ وتفصيلاته المعقدة].

- يضطلع الأنموذج بدور مهم في التعريف بالعالم الطبيعي والواقع الاجتماعي، ما يؤثر بدوره في سلوك الإنسان ورؤيته للكون والمجتمع [على سبيل المثال: رفض العلمانية باعتبارها فلسفة مادية تؤله الإنسان والطبيعة، ثم تقتل الإله والإنسان معًا].

وفق هذا التصور لفكرة الأنموذج، يذهب كينلوخ إلى أنه من اليسير تتبع أنموذجين أساسيين في الفكر الغربي: الأنموذج العضوي والأنموذج الراديكالي القائم على الصراع. يقوم تصور هذين الأنموذجين على قرار منهجي يميل إلى التشديد على أوجه الشبه بين أصحاب النظريات المختلفة وتجاهل التفصيلات الظاهرية المتعارضة من أجل إبراز بعد أساسي واحد يمكن تسميته «الأساس النماذجي». ففي الأنموذج العضوي مثلًا، يتحول المجتمع إلى كائن عضوي متكامل يقوم على تقسيم العمل والوظائف. يلتقي الأنموذج الراديكالي القائم على الصراع مع الأنموذج العضوي الوظيفي في كثير من الأوجه، لكنه يجد في الصراع، وليس في التكامل، أساس النظام الاجتماعي. يختلف هذان الأنموذجان في الافتراضات، لكنهما ينتميان إلى التفسيرات الوظيفية العضوية الطبيعية التي تحتفي بفكرة التطور. ولا يتردد كينلوخ في القول إن الحضارة الغربية ما زالت تتذبذب بين هذين الأنموذجين الأساسيين منذ عصري النهضة والتنوير[61].

ثانيًا: الأنموذج عند زيغمونت باومان

على الرغم من أن فكرة الأنموذج، كما يطرحها كون ويوظفها كينلوخ، لا تنطوي على تضمينات بالاحتكار الإمبريالي للحقيقة أو الموضوعية، فإن باومان بقي يشكك في حماسة هذا المصطلح المفرطة، خشية أن يُوظف أو يُستغل في الادعاء بقبول كوني واستئثار بالأفضلية والتفوق. يمكننا أن نعزو هذه الريبة إلى إيمان باومان بأن الواقع «أكثر تركيبية من أفضل أنموذج يمكن تصوره»[62].

بيد أن باومان بقي يستخدم، عن وعي أو غير وعي، فكرة الأنموذج في جل مؤلفاته الصادرة بالإنكليزية عن الحداثة ومابعد الحداثة. وتوضح القراءة اللصيقة لمؤلفات باومان أنه يستخدم فكرة الأنموذج بالحدس من دون أن يكترث كثيرًا للتنظير لهذه الفكرة. ولن تكترث هذه الدراسة المقارنة بين باومان والمسيري لآراء باومان المعلنة في شأن فكرة الأنموذج، بل ستكون سلطة النص هي الفيصل، لذا سينصب اهتمام الدراسة على أعمال باومان نفسها حتى نحدد مدى اقتراب فكرة الأنموذج مما جاء في نصوص المسيري التي تتناول نقد العقل العلماني، ومدى ابتعاده عنه.

نأى باومان بنفسه عن مصطلح «الأنموذج» ودلالاته السلبية، لكنه بقي يستخدم مصطلحات وعبارات مرادفة في الأغلب الأعم للدلالات الضمنية الإيجابية لمصطلح «الأنموذج» كما استخدمه كينلوخ والمسيري. ومن المصطلحات المتواترة في خطاب باومان عن الحداثة ومابعد الحداثة ما يأتي: «رسم الخرائط الإدراكية للعالم»، «النمط»، «النمط المتكرر»، «الإطار الذهني»، «الخطاب المحوري»، «الأنموذج النظري»، «أيديولوجيا النظام المهيمنة»، «السمة الرئيسة الفارقة». يستخدم باومان هذه المصطلحات كلها بالطريقة نفسها التي يستخدم بها المسيري مصطلحات مثل «الفكرة الرئيسة»، «النمط»، «الأنموذج»، «الصورة الذهنية»، «البنية التصورية»، «الخريطة الإدراكية». تنتمي هذه المصطلحات كلها إلى حقل دلالي مشترك، يسعى إلى رسم طموحات الماضي وإعادة تفسير هذه الطموحات والطرائق المتنوعة والمتشابهة التي اعتمدها الإنسان لتحقيقها، من دون الادعاء بأنها تمثل إجابات شافية أو تفسيرات قاطعة مانعة. فباومان نفسه يحدد طبيعة هذا الحقل الدلالي عندما يشير إلى دور المفكرين في عصر مابعد الحداثة، مؤكدًا أن مهمة هؤلاء المفكرين هي السعي إلى إيجاد معرفة ذات مقدرة تفسيرية تجعلنا «نفهم المعنى» و«نرسم خرائط إدراكية للعالم»، فيتشكل «إطار تصوري تؤخذ فيه القرارات وتُمارس فيه حرية الاختيار»[63].

يمكننا أن نلقي الضوء على مثل آخر يبرز منهج البحث الذي يعتمد عليه باومان، ويتمثل في تحليله الرؤى المختلفة للحداثة الغربية كما تصورها مفكرون أمثال ماكس فيبر (الترشيد التقدمي) وسيغموند فرويد (اضطراب عصابي وذهاني) وفريدريك نيتشه (إرادة القوة). يشير وضع هذه الأمثلة كلها في أنموذج واحد، من دون وعي وبصورة ضمنية، إلى إحدى أبرز سمات استخدام النماذج: النزوع إلى تجاوز الاختلافات الفكرية، والتفصيلات الدقيقة، والتعارضات السطحية، في سبيل إبراز سمات الخطاب المشتركة والمهيمنة. وفي ما يتعلق بأنموذج الحداثة الغربية، يؤكد باومان أنه بفضل ظهور رؤية إدراكية جديدة، تراجعت أهمية الاختلافات بين رؤى الحداثة، وساد الاهتمام بدلًا من ذلك بصلة القرابة الوثيقة بين الرؤى التي تبدو متعارضة[64].

يمكننا تتبع هذه الفكرة في أحد مؤلفات باومان الباكرة، وهو كتابه **الاشتراكية: اليوتوبيا الفاعلة** (1976). يتعامل فيه باومان مع الحداثة بوصفها ظاهرة مركبة عصية على التعريفات الجامعة المانعة، لكنه يحاول ربطها بنماذج مجردة عامة، مثل الثورة التكنولوجية، وسيادة الإنسان على الطبيعة، والنظم الاجتماعية المرتبطة بظهور هذه النماذج[65]. وفي موضع آخر، يحاول باومان تعريف الحداثة بأنها الزمن أو طريقة الحياة التي يتألف صنع النظام فيها من تفكيك النظام التقليدي المتوارث والمسلم به، فيعني «الوجود» بداية جديدة دائمة[66]. ليس هذا التعريف مجرد مقولة بلاغية لأنه يقوم على الاعتقاد أن الاختلافات في الآراء والمعالجات التي يطرحها الكُتاب

والنقاد يمكن تجاوزها في سبيل تحديد النمط المثالي والفكرة الرئيسة أو السمة البارزة للحداثة. يقول باومان: «تختلف اليوتوبيات الحديثة في كثير من التفصيلات في ما يتعلق بوصفاتها للخلاص، لكنها جميعًا تتفق على أن العالم الكامل عالم يبقى إلى الأبد في حال من التماثل والتطابق والتجانس مع نفسه، عالم تستمر فيه الحكمة التي منحت له اليوم غدًا وبعد غد، وتبقى فيه مهارات الحياة التي اكتسبها اليوم محتفظة بجدواها إلى الأبد. فالعالم صور اليوتوبيا أيضًا، كما هو متوقع، عالمًا شفافًا، لا يقف فيه شيء مظلم أو ملتبس في مرمى العين، عالمًا خاليًا مما يمكن أن يُفسد انسجامه، من دون نشاز؛ باختصار، عالم بلا «قذارة»، عالم بلا غرباء»[67].

يرتبط تعريف باومان للحداثة ارتباطًا وثيقًا بفكرة «الخريطة الإدراكية» و«النمط المتكرر» وما يطلق عليه «السمة الفارقة» و«السمة الدائمة والمميزة»[68]. استهوى الاعتقاد بأفضلية الحداثة الأوروبية وتفوقها المفكرين ووحد مساهماتهم على الرغم مما يبدو بينهم من اختلافات متعارضة وانتماءات سياسية. يقول باومان: «أتعامل مع الحداثة باعتبارها مفهومًا يمثل طريقة إدراك للعالم لا العالم نفسه (مثلما يظن بعضهم خطأً)؛ وهي طريقة إدراك تضرب جذورها في محيط محلي على نحو يطوي عالميتها ويُخفي خصوصيتها، فكانت السمة الفارقة للحداثة مفهومة ومسلمًا بها حتى إنها وضعت خصوم الماضي والحاضر في مكانة النسبي، ثم جعلت النسبية نفسها خصمًا يُحبط مسعاها، وروحًا شريرة لا بدّ من طردها، ومرضًا لا بدّ من علاجه»[69].

يمثل تأكيد باومان الاختلاف بين «إدراك العالم» و«العالم نفسه» آلية أساس في رسم الخرائط الإدراكية لأنه يبرز «المنطق الثقافي»، كما يقول فريدريك جيمسون، لا التجلي الظاهري عبر الزمن. يحتفي جيمسون بهذا الجانب المهم من رسم الخرائط الإدراكية، علاوة على نزعته نحو كشف منطق السرد والقصص، في دراسة فريدة بعنوان **حداثة متفردة: مقالة في أنطولوجيا الحاضر** (2002). ليس ممكنًا التعامل مع الحداثة بوصفها فترة تاريخية يمكن تصنيفها وفق المراحل والعصور أو بوصفها مفهومًا، فلسفيًا أو غير ذلك، يمكن تعريفه بسهولة، بل تتبدى الحداثة مقولة سردية، وأثرًا بلاغيًا فريدًا، ومجازًا لغويًا يختلف تمام الاختلاف في بنيته عن الصور المجازية التقليدية، ويُشكل «قطيعة واضحة مع أشكال التصوير المجازي السابقة». لهذا، فإن ما يعتبره النقاد نظرية للحداثة إنما هو «رسم لبنيتها البلاغية وإسقاطها على موضوعات معينة». يتضمن هذا الفعل إعادة كتابة سرديات الحداثة، ولا يمكن توصيف ذلك بأنه فعل ينتمي إلى عالم الخيال والأساطير، بل فعل يتجاوز السرديات التقليدية و«الإضاءات المزعومة للتحليل التاريخي»[70].

في إطار رسم خرائط الحداثة ومابعد الحداثة، قرر باومان التخلي عن التصور التقليدي للمجاز، واستخدم الصورة المجازية أداة تحليلية بوسعها رسم الأسس الأنطولوجية والإبيستمولوجية للحداثة وطموحاتها وعواقبها. ومن ثم، يشير المجاز هنا إلى الصور المجازية

والبلاغية كلها، من استعارة وكناية ومجاز مرسل وما إلى ذلك، إضافة إلى المفاهيم المجردة التي تعبر عن رؤية للعالم أو طريقة لإدراك العالم. ففي مراسلة خاصة مع مؤلف هذا الكتاب، يؤكد باومان إيمانه بالمقدرة الإدراكية للمجاز، وقدرته على «الرسم التصوري لخطوط التماس التي يبلغ مداها آفاقًا بعيدة يصعب إدراكها مباشرة من دون وسيط، وإخضاعها للتدقيق الحسي المباشر. فالصور المجازية أطر داعمة لا يمكن الاستغناء عنها، وربما الأداة الأكثر فاعلية للفهم. وعلى الرغم من أن باومان يدرك تمامًا العيوب المنهجية للاعتماد على الصور المجازية، ولا سيما افتقارها المزمن إلى الشمولية والاكتمال، فإنه يعتمد الصور المجازية أدوات فاعلة بوسعها أن تعيننا على الإشارة إلى التشابه واستيعابه (أوجه الشبه أو إدراك العالم) لا إلى التطابق والتساوي (المعنى نفسه، أو العالم نفسه، أو الواقع نفسه). وهنا، لا يتردد باومان في كشف التحيز الذي ينطوي عليه استخدام المجاز عندما يتحيز المجاز في إدراك الموضوع الذي يحاول أن يفهمه. فالمجاز يميل إلى النزعة الاختزالية بطبيعته، لكنه أداة ضرورية للتعامل مع الوضع الإنساني ما دام أن الإنسان والوضع الإنساني «ليسا من الموضوعات المثالية للمعالجة العلمية». وهكذا، يصبح استخدام المجاز مؤشرًا حقيقيًّا إلى «رفض العمل وراء ستار ادعاءات زائفة، والتطلع إلى سلطة أعظم مما يمكن تحقيقها في الواقع، والأهم رفض تشويه التواصل بين الذات والموضوع»، فالمجاز ليس «استراتيجية إدراكية» فحسب، بل هو «اختيار أخلاقيّ كذلك»[71].

يتبنى عدد كبير من الكتاب والنقاد آراء باومان عن المجاز ودوره في المجتمع، وهم ممن يؤمنون بعد باستحالة الاستغناء عن المجاز والميتافيزيقا. تشير الكاتبة أيريس ميردوك إلى «تولد دائم للمجاز في الوعي، وهو - شئنا أم أبينا - يقترن بالتغير الأخلاقي، وهذا التولد المتواصل يعكس نوعية رغباتنا وميولنا ويؤثر فيها»[72]، فالإنسان يحيا بالمجاز على نحو طبيعي وبدهي تنقطع فيه التداعيات القديمة وتتشكل تداعيات جديدة؛ إننا «نحيا من خلال ابتكار الصور المجازية ونبذها»، بل يمكننا وصف «الأزمة الحديثة» بأنها أزمة مجاز (الأسطورة والميتافيزيقا)[73].

من هذا المنطلق، يرى بعض الباحثين أن المعالجة المجازية للحداثة عند زيغمونت باومان بذور قوية «ليس للفهم الهيرمينوطيقي فحسب، بل للتعبئة السياسية والتحول الاجتماعي كليهما»[74]. فلم يتخلَّ باومان مطلقًا عن إيمانه بالمقدرة التفسيرية للمفاهيم والصور المجازية في تفسير الوضع الإنساني، ففي كتابه **الحرية** (1988)، يذكرنا باومان بأن مفاهيم معينة من قبيل الطبقة، والهيمنة والسلطة والأيديولوجيا والثقافة اضطلعت بدور بالغ الأهمية في تنظيم الخريطة السوسيولوجية للعالم الإنساني[75]. أدرك باومان دور المجاز في الوصول إلى صور تجريدية تفسيرية للوضع الإنساني، فرفض اختزال الصور المجازية في مجرد انتقال لغوي لمعانٍ لفظية قديمة إلى موضوعات جديدة. يشير باومان هنا إلى إحدى أبسط الصور المجازية، فالمجتمع، على سبيل المثال، صورة

مجازية أساس تشير إلى «كل مجرد» و«جماعة متخيلة» تنعم بحماية الأمة - الدولة. وهكذا، للصور المجازية وظيفة إدراكية تكمن في قدرتها على «معارضة الغامض بالواضح، ومن ثم الإشارة إلى وجود قرابة بينهما»[76].

يقوم هذا الاحتفاء بالمجاز بوصفه آلية أساس في رسم الخرائط الإدراكية على منهجية تتجاوز المقاربات التقليدية للصور المجازية بوصفها أدوات بلاغية وجمالية وزخرفية مثيرة للعواطف، بل يمثل إدراج المجاز ضمن تحليل الخطاب ورسم الخرائط الإدراكية جزءًا رئيسًا من الجهود البحثية الجادة التي ترمي إلى «التطبيع السوسيولوجي» للمجاز. ترتبط هذه الجهود وثيقًا بالدعوة السوسيولوجية إلى تأسيس «علم اجتماع معرفة يقوم على المجاز»، باعتبار الصور المجازية عناصر مؤثرة في التفاعل بين المعرفة والسلطة، فيصبح التصوير المجازي إحدى الآليات الأساس في رسم الخرائط الإدراكية، خصوصًا أنه يساعدنا في فهم كيفية تحول النماذج ورؤى العالم أو حتى تحديها وإسقاطها[77].

يتخذ باومان من حركة التنوير نقطة انطلاق نقده المجازي، في محاولة لكشف الدور المهم الذي اضطلع به مفكرو عصر التنوير من أجل إيجاد رؤية جديدة للعالم تخدم الطموحات العالمية للدولة - الأمة. ويصور باومان حركة التنوير بأنها ائتلافًا بين الثقافة والسلطة، أي ائتلاف بين مفكري العصر الحديث وحكامه الذين يشبههم باومان بـ «أهل البستنة» و«أهل التشريع» المتطلعين إلى الكمال واليوتوبيا. وكانت الجماعات اليهودية الأوروبية في عصر الحداثة جماعات غريبة بلا دولة، وحشائش تهدد جنة الحداثة ومثل الكمال، فكانت مهمة الحداثة «حماية الناس من نمو الحشائش المفرط»[78].

أما مابعد الحداثة، فوجدها باومان في بداية الأمر فرصة لاستعادة الحداثة من دون وهم أو وعي زائف في ما يتعلق بطموحاتها التدميرية نحو العالمية وعدم التسامح مع الاختلاف. وبدت هذه الفرصة ممكنة لأن دور المفكرين لم يعد يتجاوز دور المفسرين المتواضعين والوسطاء في عالم العلامات والرموز. بيد أن انحسار دور المفكر صاحبه عملية شاملة من التفكيك والسيولة سادت المشهد، حتى عجز مصطلح «مابعد الحداثة» في حد ذاته عن كشف ديناميات الوضع الإنساني المعاصر. ولهذا السبب بالتحديد، طرح باومان صورة «الحداثة السائلة» التي تتفرع منها صورتان مجازيتان أساسيتان: الجنس والجسد.

ثالثًا: الأنموذج عند عبد الوهاب المسيري

في كتابه **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (2002)، يطرح المسيري افتراضه

الأساس في التعامل مع الحداثة الغربية، فيؤكد أن «استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، خصوصًا تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عال من التركيب»[79]. لكن فكرة الأنموذج التي يطرحها المسيري أكثر جذرية وخطورة من خصائص الأنموذج التي تحدث عنها كينلوخ؛ إذ يعرفها المسيري بأنها أداة تحليلية تربط بين الذاتي والموضوعي. ومن ثم، يجمع التوصل إليها بين الملاحظة الإمبيريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال. وبمعنى آخر، ليس صوغ الأنموذج مجرد «عملية توثيق أفقية مملة»[80]، لأنها بحاجة إلى الذات الإنسانية ودورها الفاعل. وهنا تكمن الخطورة؛ إذ يرتبط هذا التعريف مباشرة بإمكان التحيز الثقافي والتوظيف الأيديولوجي لفكرة الأنموذج، وإن كان المسيري ينطلق من المسلمات الأنطولوجية والإبيستمولوجية للتصور الإسلامي من خلال تأكيد استحالة الفصل بين الجوانب الإدراكية المعرفية للإنسان الباحث عن المعرفة، وباقي جوانب وجود الإنسان من النواحي الوجدانية والتراثية والذاتية والشعورية والخيالية.

هكذا، يحاول المسيري إقناع القارئ بحتمية التحيز في البحث العلمي. لكن هذه المسلمات ستفضي لا محالة إلى نتائج مرسومة سلفًا، خصوصًا إذا كان الهدف نقد منظومة بعينها أو عقل بعينه (العقل العلماني في هذه الحالة). وهكذا، لا يفصل المسيري بين الأنطولوجي والمعرفي، ويحاول أن يؤكد أن الأنموذج العلماني الغربي يعتمد على ما يسميه أحمد داود أوغلو «نظرية أنطولوجية مُحددة معرفيًا»، بينما يقوم التصور الإسلامي على «نظرية معرفية محددة أنطولوجيًا». يقوم التصور المعرفي الإسلامي على الترتيب الهرمي الأنطولوجي (الله – الإنسان – الطبيعة)، أي إن الله متجاوز ومفارق لعالم الطبيعة ولا يتوحد مع مخلوقاته (التنزيه والتوحيد). وعلى الرغم من أن الإنسان أحد هذه المخلوقات، فإنه قادر على تجاوز الطبيعة المادية لأن الله نفخ فيه من روحه وجعله خليفته في الأرض[81].

يتخذ المسيري، مثل باومان، من حركة التنوير نقطة انطلاق في رسم الخرائط الإدراكية للحداثة، فيمثل عصر التنوير بداية «المادية العقلانية الصلبة» التي استخدمت (أو استغلت) العلم والفلسفة في شرعنة تشكيل الأيديولوجيات العلمانية من أجل تأسيس فردوس أرضي وتحقيق نهاية التاريخ. وتتبدى حركة التنوير، والحداثة بوجه عام، رؤية علمانية تحتفي بتأليه الإنسان وتسييده على الطبيعة وتتويجه صانعًا للتاريخ. لكن المسيري يختلف عن باومان الذي اعتقد في بداية الأمر أن مابعد الحداثة فرصة للتغلب على الوعي الزائف للحداثة؛ فلم يرَ المسيري قط في مابعد الحداثة نسقًا منفتحًا يعد بالتعددية والتنوع والتعددية الثقافية، بل بقي يؤكد منذ البداية أن مابعد الحداثة أو «المادية اللاعقلانية السائلة» ليست مجرد ثورة ضد الميتافيزيقا فحسب، بل ثورة ضد المادية

الميتافيزيقية نفسها، وضد إيمان الحركة «الهيومانية» بقدرة العقل على فهم العالم وتغييره. إنها رؤية للعالم تنكر التاريخ والمرجعية لأنها أعلنت موت الإنسان في سبيل مقولات غير إنسانية مثل السوق والقوة أو في سبيل مقولات ذات بعد واحد، مثل الجسد والجنس واللذة[82].

استخدم المسيري هو الآخر، مثل باومان، فكرة الأنموذج بطريقة بدهية حدسية من دون أي محاولة للتنظير للمصطلح باعتباره أداة تحليلية، خصوصًا في بواكير أعماله **نهاية التاريخ** (1973)، و**الفردوس الأرضي** (1979)، وإن أشار المسيري إلى عام 1965 بوصفه العام الذي شهد أولى محاولاته لاستخدام النماذج حين كتب دراسة بالإنكليزية بعنوان **الرأسمالية التنافسية والإنسان الطبيعي**، وسمّى الأنموذج التحليلي آنذاك «المعتقدات الشائعة» أو «الأسطورة الحاكمة»، وختم دراسته بالحديث عن الاستعارة العضوية باعتبارها استعارة تؤكد الحتمية واختفاء عنصر الإرادة الإنسانية واختفاء الوعي التاريخي[83]. بيد أن المسيري تمكن من تطوير منهجه عبر تنظير مكثف وشروح مطولة لمصطلح «الأنموذج» وللقرابة الاختيارية بينه وبين المجاز في مؤلفاته اللاحقة كلها، خصوصًا **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** (1999).

يستخدم المسيري مصطلح «الأنموذج» (Paradigm) في الأغلب الأعم للإشارة إلى أداة تحليلية ونسق كامن يدرك الناس من خلالهما عالمهم ويشكلونه. ومثل باومان، لا يستخدم المسيري الأنموذج مرادفًا للعالم أو الواقع، لأن الأنموذج ليس وجودًا عيانيًا، لكنه نتاج صورة عقلية ونسق فكري ونمط تصوري وبنية تصورية مجردة وتمثيل رمزي للحقيقة[84].

كان المسيري يعي أن استخدام مصطلح «الأنموذج» ينطوي على إبراز مصطلحات أخرى من قبيل «النسق» و«البنية»، فأكد أنه ليس من أنصار الحركة البنيوية، وأنه يسعى إلى منح الذات الإنسانية دورًا فاعلًا في بناء النماذج المعرفية وعملية التأويل، وأن الأنموذج صورة عقلية أو خريطة إدراكية يجردها عقل الإنسان من عدد هائل من العلاقات والتفصيلات والحقائق[85]. تنطوي هذه العملية بالضرورة على الإقرار بأن عقل الإنسان ينخرط في عملية جدية من الإدراج والانتقاء والاستبعاد من أجل صوغ النمط التصوري العام، ليكون تفسيرًا مقبولًا لنص أو ظاهرة أو موقف ما. ويلجأ المسيري في تعريفه الأنموذج إلى استخدام كلمة «إدراكي» (Cognitive) مرادفًا لكلمة «معرفي» (Epistemological)، فيعرف الأنموذج بأنه «رؤية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واعٍ أو غير واعٍ) من الوقائع والحوادث التي تقع له، والظواهر التي يرصدها، والدراسات التي يقرؤها»[86].

يؤكد المسيري في تعليق له على مصطلح «الخريطة الإدراكية» أن الإنسان ليس تركيبة من الرغبات المادية فحسب، وأن عقله ليس صفحة بيضاء فحسب، بل يملك الإنسان مقدرة توليدية،

وتراثًا من الأنساق الرمزية المتعددة، ومخزونًا من الذكريات والصور المجازية الواعية واللاواعية. فليست الخريطة الإدراكية، كأي أنموذج، قالبًا جامدًا لا يتغير ولا يتبدل، بل هي إدراك يمكن تحديه وتغييره، ما يتيح إمكان ظهور رؤية جديدة، أو «تحول في الإدراك والتصور»[87]، كما يقول كون.

كرس المسيري مساحة كبيرة من أعماله لشرح معنى الأنموذج والتنظير له، خصوصًا في **موسوعته** الصادرة في عام 1999، وفي سيرته الفكرية، وفي كتابه **دفاع عن الإنسان: دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**. وهو حاول أن ينأى بنفسه عن البنيوية اللغوية التي تهاجم الذات والتاريخ والزمان احتفاءً بالبِنى المطلقة الكونية المتحررة من الزمن. وكثيرًا ما أكد أن النماذج المعرفية والإدراكية تدور حول قضايا كبرى ثلاث: **الأولى**، الإنسان وعلاقته بالطبيعة – المادة؛ **والثانية**، غاية الوجود الإنساني؛ **والثالثة**، قضية المرجعية النهائية[88]. هذا هو تصور المسيري للأنموذج، وبه يحاول أن ينأى بنفسه عن البنيوية من خلال إضافة أبعاد أنطولوجية وميتافيزيقية إلى تعريف توماس كون للأنموذج.

يحاول المسيري أن يتبرأ من البنيويين حتى لا يتهمه أحد بالاحتفاء بالأنظمة المغلقة التي تلغي فاعلية الذات، الإلهية أو الإنسانية، أو تنكر التاريخ والزمان، فيؤكد أن رؤيته للأنموذج «أكثر تركيبية وإنسانية» لأنها تتجاوز الفلسفة البنيوية التي ترصد الواقع من خلال معادلات رياضية جبرية ولغوية عامة. فهو لم يلجأ إلى النماذج الرياضية التجريدية حتى لا يُقال إن الأنموذج الذي توصل إليه «آلة لوقف الزمن» (كلود ليفي – شتراوس) أو «فلسفة موت الإنسان» (روجيه غارودي)، أو «عبادة بلا إله» (بول ريكور)، بل طرح المسيري مفهومًا جديدًا سمّاه «المتتالية النماذجية»، وهي «رؤية تصورية نماذجية جردها عقل الإنسان من ملاحظته الظواهر في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة تحققت عبر الزمان»، وهي بذلك تتجاوز مفهوم البنية لأنها تجمع بين اللازمنية النسبية للأنموذج واللحظة التاريخية التي يوجد فيها[89]. لكن مصطلح «المتتالية» أوقع المسيري في حتمية نماذجية تفرض الانتقال الحتمي من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة، وبالتالي لن يقبل أحد بدفاعه عن العلمانية الجزئية في ما بعد، مهما حاول أن يثبت أنها لا تعارض الرؤية الإسلامية. وأدرك المسيري نفسه هذه المسألة الخطرة، لكنه لم يحبذ أن يقف أمامها طويلًا: «ثمة من يطرح سؤالًا شديد الأهمية والخطورة وهو: هل الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة مسألة حتمية؟ وهل مثل هذا الانتقال أمر «ممكن ومتيسر» في عالمنا العربي والإسلامي، بميراثنا الديني والأخلاقي الطويل والعميق؟ وهل هو أمر مرغوب فيه؟ وهذه كلها أسئلة مشروعة ومهمة، جديرة بالطرح والتفكير فيها، والإجابة عنها، في نهاية الأمر. لكن (على الرغم من التساؤلات والتحفظات كلها التي ذكرناها) تظل لهذه المتتالية مقدرة تفسيرية عالية؛ إذ يمكن

من خلالها أن ندرك الفرق بين المجتمع الإنكليزي في منتصف القرن الثامن عشر والمجتمع الإنكليزي في أواخر القرن العشرين، فكلاهما مجتمع علماني. لكن شتان ما بين هذا وذاك. فالأول تسوده العلمانية الجزئية: الفرد فيه لم يخضع بعد للمرجعية المادية الكامنة، أما الثاني فمجتمع تسود فيه العلمانية الشاملة، وتسيطر عليه الواحدية المادية تمامًا، ثم السيولة الشاملة. وهذا هو أيضًا الفرق بين المجتمع المصري في أوائل الخمسينيات والمجتمع المصري في أواخر التسعينيات. وهو الفرق بين الخطاب العلماني في أولى المراحل من العلمنة والخطاب العلماني في المراحل الأخيرة. وهو الفرق بين الدولة السوفياتية والدولة الأميركية بعد إعلان الثورة (الأميركية والبلشفية) مباشرةً وبينهما في الثمانينيات[90].

لم يفك هذا المنهج الذي استخدمه المسيري في نقد العقل العلماني شيفرة الخطاب الغربي مباشرة، بل اعتمد على وضع شيفرات جديدة تدفع القارئ العربي المسكين إلى رفع الراية البيضاء والتسليم في نهاية المطاف بأن الأنموذج المادي العلماني هو بالفعل «الأنموذج المهمين» في الحضارة الغربية، وكأنه البنية المطلقة أو المركز الأصيل أو النظام العام الذي فشل البنيويون في مجرد التفكير فيه أو الاهتمام بالبحث عنه، ذلك النظام الذي يظهر كأنه أحكم السيطرة على العالم الغربي بصورة نهائية، بل بصورة تبدو كأنها حتمية من خلال منهج المسيري، فلا يستطيع الإنسان الغربي الفرار من قبضته بعدما امتد قرونًا عدة.

لم يلجأ المسيري إلى التحليل البنيوي في منهجه البحثي كما يقول، لكنه لجأ إلى أداة أخطر من ذلك عند صوغه الأنموذج المادي العلماني: الصور المجازية. أكد في أعماله كلها «أن الصور المجازية منبع خصب للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة، فالصورة المجازية ترجمة مباشرة غير واعية أحيانًا لطريقة تنظيم النص. لذا، لا بد أن يحاول الباحث رصد التعبيرات المجازية وتحليلها وصولًا إلى الأنماط الكامنة في النص»[91]. لا يتردد المسيري في أن يُعرِّف الأنموذج التحليلي المعرفي بأنه «صورة مجازية منفتحة على الواقع، وهو بوصفه صورة مجازية يعبر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات متشابكة بدون أن يكون لصيقًا به»[92].

إضافة إلى ذلك، أصر المسيري على تجاهل التاريخ الغربي لمصطلح الإبيستمولوجيا؛ إذ يجعل منه مرادفًا للأنطولوجيا والميتافيزيقا. أما التاريخ الغربي فيحدد الإبيستمولوجيا أو نظرية المعرفة بأنها مبحث من مباحث الفلسفة، يهتم بطبيعة المعرفة وإمكانها وأساسها العام. فالإبيستمولوجيا مبحث يتعلق بمواقفنا الإدراكية والحق في الاعتقاد. ولا تتضح معالم الإبيستمولوجيا من خلال تأكيد حتمية التحيز كما يفعل المسيري فحسب، بل من خلال منهج الشك عند رينيه ديكارت وبحثه عن اليقين، واعتماد الميتافيزيقا عند ديكارت على اعتبارات معرفية. أما الأنطولوجيا فتهتم بخصائص الوجود والكينونة، وتهم الميتافيزيقا هي الأخرى بمسألة الوجود، لكن في علاقته

بالحقيقة النهائية التي تتجاوز حدود التجربة الممكنة. وانتقد أنصار مابعد الحداثة والتفكيك الأنطولوجيا والميتافيزيقا انتصارًا للنسبية الثقافية وأفضليتها على أي تصور موضوعية للحقيقة[93].

يمكننا أن نعزو مساواة المسيري بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا إلى تأثير الرؤية الإسلامية في نقده الحداثة الغربية. فهو يقلب الرؤية الغربية وأنطولوجيتها التي تتحدد معرفيًّا في مقابل الرؤية المعرفية الإسلامية التي تتحدد أنطولوجيًّا. ويمكن هذه الرؤية الإسلامية، بحسب أحمد داود أوغلو، أن تكون بديلًا من الرؤية الغربية التي سادت منذ عصر النهضة[94].

بيد أن ثنائية الإسلام – الحداثة الغربية المتعارضة لا يمكن أن تفسر طبيعة التأويل وديناميته، ولا سيما الهيرمينوطيقا الأنطولوجية التي يُعرفها ستانلي روزن بأنها طريقة تتناول النص، سواءً كان مقالة فلسفية أم عملًا فنيًّا أم حلمًا أو علامة، ليس في معناه الخاص وحده، بل في إطار نظرية شاملة للوجود الإنساني، بل والكينونة كلها[95].

يثير تأكيد المسيري أنطولوجيا النماذج، من دون شك، مشكلة تأويلية عتيقة. يشير الفيلسوف الفرنسي بول ريكور إلى نزوع دائم إلى اختزال القصص الخيالي في عالم الوهم والأساطير، وبالتالي قطع الطريق أمام أي محاولة للحديث عن «أنطولوجيا القصص الخيالي»[96]. بيد أن دور المجاز يتمثل «لا في تحطيم البنى السابقة للغة فحسب، بل البنى السابقة لما نطلق عليه الواقع، فالمجاز يجعلنا نعايش تحولات اللغة والواقع»[97]. فالافتراض المنهجي الأساس عند المسيري يتمثل في أن الأنموذج مرادف في الأغلب الأعم للفكرة المحورية المجردة أو الصورة المجازية الأساس التي تمنح النص الأدبي (القصص الخيالي في مصطلح ريكور) وحدته وتماسكه. ومن ثم، تصبح الصورة المجازية أنموذجًا يفسر النص الأدبي؛ إذ بوسع القراء «بناء معنى النص على نحو يشبه الطريقة التي نفهم بها مصطلحات المقولات المجازية»[98]. وبذلك، يندرج مفهوم الأنموذج ضمن حقل دلالي فضفاض يضم بعض المفاهيم السائدة في علمي النفس والاجتماع، مثل «خريطة معرفية» و«خريطة إدراكية» و«صورة إدراكية». كما يقترب في معناه من «الفكرة المجردة والمحورية في عمل أدبي»[99].

لنضرب مثلًا مثيرًا يوضح منهج التحليل من خلال الصور المجازية عند المسيري. فهو يرى أن الناقد الذي يدرس مسرحية **ماكبث** لشكسبير يمكنه أن يلاحظ تواتر أهم صورة مجازية: صورة الدم. ترتبط هذه الصورة المتواترة بالإحساس العميق بالندم الذي يشعر به ماكبث وزوجته، بسبب الجريمة التي اقترفاها، ومحاولتهما إخفاء هذا الشعور من دون جدوى. وتصل الصورة المجازية إلى ذروتها، وينتهي الأمر بأن تنتحر الليدي ماكبث، بينما يُلقي ماكبث بنفسه في أحضان «الحتمية والقدرية» وهو يخوض في «بحار الدم»[100].

صارت الصورة المجازية والأنموذج مرادفَين في الأغلب الأعم لما يعرف بـ «الميثوس» أو صناعة الحبكة الأرسطية التي يصفها ريكور بأنها الجزء الرئيس الذي تقوم عليه التراجيديا وجوهرها؛ أما الأجزاء الأخرى للتراجيديا - شخصيات وأفكارًا ومفردات ومشاهد - فترتبط بالحبكة على اعتبار أنها وسائل أو شروط أداء التراجيديا بوصفها حبكة[101].

يمثل هذا التحليل تحديًّا من خلال الصور المجازية، ويتطلب منا أن نثير الأسئلة الآتية: هل يعني تعريف الأنموذج بهذا الشكل عند المسيري أننا سنتناول الحداثة الغربية بوصفها صورة مجازية، أو مسرحية (مأساة على وجه التحديد)، أو قصيدة (ربما مرثاة)، أو فيلمًا سينمائيًا له بداية معينة ونهاية معروفة تمامًا؟ هل يمكن بأي حال من الأحوال استخدام هذه الأداة التحليلية في مجالات السياسة والفلسفة والدين والسوسيولوجيا؟ هل النماذج أنساق مغلقة تحرم الإنسان الغربي، هذا الكيان المجرد، من إمكانات العلو فوق هذا النص أو الفيلم أو المسرحية، مختزلة إياه في البطل التراجيدي ماكبث أو زوجته الليدي ماكبث؟

لجأ المسيري إلى الحدس الخالص، فاختار أنموذجًا من التراجيديا الغربية، مسرحية **ماكبث**، كي يوضح دور المجاز في التفسير، وهكذا تعامل مع الحداثة الغربية من منطلق أنها نص أدبي مغلق، بل مأساة على وجه الخصوص، تنكشف رؤيتها الكامنة من خلال تتبع الصور المتواترة في النصوص والمقولات الغربية. وهنا، تتحول جميع الأنواع الأدبية إلى نوع واحد يجسد التراجيديا الغربية من دون إشارة واحدة إلى قدرة البطل المأساوي الغربي على تجاوز أخطائه المأساوية ومحاولاته اللانهائية الدؤوبة لتصحيح المسار.

بذلك، يمكن استكشاف الجريمة التي اقترفتها الحداثة والدماء التي سالت بسببها من خلال تتبع الصور التي احتفى بها الخطاب الحداثوي، خصوصًا الصورتين الآلية والعضوية. وينتقل المسيري من اللغوي إلى الديني، ويضع الرؤية التوحيدية في كفة والصورة المجازية الآلية والصورة المجازية العضوية في كفة أخرى، فهاتان الصورتان المجازيتان لا تتوافقان مع خصائص التصور التوحيدي الخالص، فليس الكون آلة تدور أجزاؤها المستقلة دائمًا بلا هدف ولا غاية، وليس العالم كائنًا عضويًّا مصمتًا[102]. يتجلى الانتقال من اللغوي إلى الديني من خلال ربط المجاز بالأنموذج، حيث يعرف المسيري الأنموذج بأنه «تجلٍّ متعين لرؤية الإنسان للكون، التي تدور حول محاور ثلاثة: الإله - الإنسان - الطبيعة»[103]. وعلى الرغم من تأكيده ترابط هذه المحاور، فإنه يكرر دائمًا تحذيره من إلغاء المسافة بينها، إذ شأن ذلك أن يحيد عن الرؤية التوحيدية، فاللغة المجازية تعبر عن الرؤية التوحيدية للإله باعتباره منفصلًا عن الكون متصلًا به في الوقت نفسه[104]. وهنا يتحول الحديث عن الصورة المجازية الآلية إلى حديث عن الأنموذج الآلي الذي اكتسب أهمية مع عصر النهضة، وأصبح إشكالية بارزة في الفلسفة المادية العقلانية الآلية في القرن الثامن عشر. يكشف لنا

هذا الأنموذج، من منظور المسيري، خطيئة الفكر العقلاني الغربي ومحاولات البحث عن أنموذج بديل. فعندما نزع الأنموذج الآلي العقلاني «القداسة عن كل شيء باسم العقل»، عادت الحركة الرومانسية وطرحت أنموذجًا عضويًا من أجل «استعادة القداسة للكون»[105]. وهنا يهيمن الأنموذج العضوي بوصفه بديلًا من الأنموذج الآلي. بيد أن المسيري لم يرَ خيرًا في الأنموذج العضوي هو الآخر، وقال إن الفلسفة العضوية التي تمثل الرومانسية أحد تجلياتها المهمة هي آخر محاولات البطل المأساوي الغربي تجاوز «اغترابه الشديد في عالم مادي ميت، ينكر عليه مركزيته في الكون وخصوصيته الإنسانية»[106].

لا خير في آلية الحداثة أو عضويتها، وسبب ذلك أنها تعمدت التعامل مع الإله (مصطلح المسيري) باعتباره صانع الساعات العظيم، ومع العالم بوصفه الساعة التي تعمل من دون الحاجة إلى تدخل أي قوة خارجية، أو التي حوَّلت العالم بأسره إلى غابة داروينية، والبشر إلى نباتات عضوية أو حيوانات مفترسة. يدعو المسيري القارئ هنا إلى تجاهل الاختلافات المنهجية والفكرية والثقافية والحضارية كلها، على سبيل المثل لا الحصر، بين لايبنتز وروسو ومكيافيلي وهوبز وسبينوزا وجون لوك ونيوتن وفولتير ومونتسكيو وديدرو (أنصار الصورة أو الأنموذج الآلي كما يرى المسيري) وكانط وشيلنغ وشليغل وهيغل وكولريدج وكروتشه (أنصار الصورة أو الأنموذج العضوي من منظور المسيري). ومن خلال هذا التحليل المجازي، يجعلنا المسيري، بوعي أو من غير وعي، نلتقي والمفكرين الغربيين بوصفهم المتلاعبين بالعقول الذين أسسوا رؤية مادية إلحادية عندما ظنوا أن التقدم المادي سرعان ما يؤدي إلى يقين مطلق، وأن المادة في حركة كافية لتفسير جميع الظواهر، فهم من نسجوا خيوط المؤامرة الكبرى (على الرغم من أن المسيري لا يؤمن بنظرية المؤامرة) أو «الأنموذج المهيمن» الذي اتضحت معالمه في الصور المجازية التي تنكر على الله والإنسان أشكال العلو/ التجاوز (Transcedence) كلها، كأن الفلاسفة والمثقفين والأدباء كلهم قد تجسدوا في الطبيب جوليان أوفراي دو لاميتري (1709 – 1751)، هذا المادي الفاضح المتطرف الذي زعم في كتابه **الإنسان الآلة** أنه يمكن تفسير الظواهر الإنسانية والملكات البشرية العقلية والروحية جميعها من طريق تنظيم المادة، وبالتالي لا معايير أخلاقية مطلقة لأن الإنسان يخضع بصورة دائمة إلى دوافع مادية محض، بل «أصبح البحث عن اللذة مقبولًا أخلاقيًا ويوصى به كعلاج يمنع الألم»[107]!

بيد أن المسيري يذهب إلى أن النماذج لا يمكن مساواتها بالعالم أو الحقيقة أو الواقع لأنها مجرد أدوات تفسيرية متواضعة، فنحن نتعامل مع الإنسان الغربي من منطلق كونه كينونة مجردة وصورة متماسكة تتألف من مجموعة سمات تُحفر في عقولنا وقلوبنا، بل وفي لا وعينا حيث لا يمكننا رؤية الواقع من دونها[108]. وعند التعامل مع الحداثة الغربية، يبدو مستحيلًا، كما يرى المسيري،

الاستغناء عن مقولات مجردة من قبيل «الإنسان» و«الحضارة الغربية الحديثة» و«الحضارة الإنكليزية الحديثة» و«الثورة الصناعية» و«عصر التنوير»، وإن كنا ندرك تمامًا أننا لا نحيل إلى مشار إليه حقيقي يقبع في العالم المادي، وإنما إلى تعبيرات مجازية بوسعها أن تعيننا على نقل القصة وسردها. ثمرة ذلك منتج متواضع تصنعه رؤية بشرية تطمح إلى الوصول إلى قدر من الحقيقة فحسب، لا الحقيقة الكاملة، فليست المعرفة الموضوعية حلمًا مستحيلًا فحسب، بل هي كابوس مفزع أيضًا[109].

تتقاطع هذه المنهجية مع ما يذهب إليه ريتشارد برنستين بقوله إن الخطاب الفكري المعاصر يسعى إلى تجاوز الثنائية المتعارضة بين الموضوعية والنسبية. ويشير برنستين إلى تزايد حالة الارتباك واللايقين والشك في شأن أسس تفسير السرديات التاريخية والنصوص الأدبية ومناهجها ومعاييرها العقلانية. أدى ارتباك المشهد إلى حالة متطرفة من الاحتفاء بالنسبية التي تنتهي في كثير من الأحيان إلى السخرية والعبثية، وازداد هذا التشوش تعقيدًا بسبب سيولة دوال معينة مثل «العقلانية» و«الموضوعية» و«الواقعية»، وبسبب الاختلاف في مواقف المتحاورين الأساسية في شأن هذه الدوال وقدرتها التفسيرية أو الدوغماطيقية. بيد أن برنستين يؤكد أن خطابنا الفكري يسعى إلى تجاوز التعارض بين الموضوعية وما توحي به من مرجعية وعقلانية علمية، والنسبية وما توحي به من شك وعدمية، ويرفض هذا الخطاب الذاتية والمُطلقية في سبيل نمط رفيع من «موضوعية تُصيب وتخطئ» أو «تصور غير ذاتي للنسبية»[110].

لنضرب مثلًا آخر نستمده من منهج تحليل الصور المجازية، يبرز الطموحات المتواضعة للنماذج ومقدرتها التفسيرية. استخدم المسيري مهاراته في النقد الأدبي وتتبع التغير الذي صاحب رسم الشخصيات في أنواع أدبية مختلفة، ليشرح فكرتي الأنموذج وتحول الأنموذج. فهو يرى أن شخصيات ذوات أبعادٍ إنسانية وبطولية ومأساوية سكنت أدب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في مقابل البطل الضد الذي يعاني العزلة والاغتراب، والذي احتفى به الأدب الحداثوي في القرن العشرين، كما في قصيدة إليوت **الأرض اليباب**، ويخضع في الوقت نفسه للحتميات كما في قصص كافكا، ويغرق في عبث مطلق كما في مسرحية صمويل بيكت **في انتظار غودو**[111].

تتردد في هذا التصور لفكرة الأنموذج وتحوله أصداء التحليل الذي قدمه جورج لوكاتش لأيديولوجية الحداثة؛ إذ رأى أن تحول صورة الإنسان في الأدب ليس مجرد تحول في الأسلوب الفني فحسب، بل تحول في رؤية العالم، خصوصًا أنطولوجيا «الانطراح في العالم» كما ساقها الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر؛ فأنصار الحداثة الفنية يستخدمونها بوعي أو من غير وعي عندما يصورون الإنسان كما لو أنه «كائن منعزل غير اجتماعي بطبيعته، عاجز عن الدخول في علاقات مع غيره من البشر»، وكما لو أن هذه الحالة العصابية الكابوسية «وضع إنساني لا يتغير ولا

يتبدل»[112].

تتلاقى الوظيفة الإدراكية والتفسيرية للنماذج في كثير من الأوجه مع وظيفة المجاز، ولا سيما منها القدرة على الإفصاح عن علاقات معقدة يصعب التعبير عنها باللغة الحرفية أو بمصطلحات شبيهة باللغة الجبرية، ولا يتردد المسيري في تعريف الأنموذج المعرفي التحليلي بأنه «صورة مجازية مكثفة منفتحة على الواقع»[113]، ومن هنا اعتقد المسيري أن في إمكانه دراسة تاريخ الأفكار والنماذج الإدراكية من خلال دراسة انتقائية لتتابع الصور المجازية وتتاليها وتحولاتها[114].

يمكننا تتبع اهتمام المسيري البالغ بأهمية المجاز في كتابه **العالم من منظور غربي**، حيث يشير إلى تأثير مدرسة النقد الجديد في فكره، وكيف أنه آمن بآراء مدرسة النقد الجديد، خصوصًا منها تأكيد علاقة الشعر والمجاز بوجودنا الإنساني، وإمكان استنطاق «القراءة اللصيقة» للنصوص والوصول إلى معنى لم يقصده المؤلف أو الشاعر نفسه البتة[115]. ويضطلع تحليل الصور المجازية بدور بالغ الأهمية في هذه العملية، فليس استخدام صورة مجازية بعينها مجرد نقد لغوي، بل هو تماهٍ مع رؤية معينة للعالم. ففي مقدمته لكتاب **التحيز المعرفي في العلوم الطبيعية والاجتماعية**، يؤكد المسيري أن لا تمكن دراسة الصور المجازية التي تهيمن على الخطاب الغربي بوصفها صورًا مجازية وصفية محايدة، لأن استخدام صورة مجازية بعينها ينسج «قرابة اختيارية» بين الباحث ورؤية العالم التي تمثلها تلك الصورة المجازية[116]. وفي موضع آخر، يُشير المسيري إلى أن منهج تحليل الصور المجازية عنده يعود في جانب منه إلى دراسته النظرية النقدية الرومانسية والشعر الرومانسي؛ فيرى كلاهما أن الحقيقة ليست شيئًا مجردًا «يضاف» إلى الظواهر، بل هي شيء كامن فيها لصيق بها، يشعر به الإنسان[117]. ويجدر بنا أن نشير إلى المنزل الذي كان المسيري يقطنه في دمنهور؛ إذ كان على طراز «الآر نوفو» (Art Nouveau) أي الفن الجديد، وهو طراز معماري ظهر في أوروبا بين عامي 1890 و1910 «كجزء من ثورة الإنسان الغربي الرومانسية ضد مجتمع الصناعة والآلة»[118].

لا عجب في أن المسيري بقي يهيم في عشق المجاز؛ إذ قضى سنوات عدة من عمره في دراسة الأدب وتدريسه، وكرر إشارته إلى أثر الرومانسية في منهجه التحليلي، ما جعله يربط بين العام والخاص، وما علمه أن الحقيقة «قد تكون شيئًا عامًا يصل المرء إلى بعض ملامحه من خلال العقل، لكن كي يصل إلى جوهره وكليته فلن يمكنه ذلك إلا من خلال الخاص، ومن خلال الوجدان والقلب»[119]. يقول: «إن دراستي الأدبية... هي التي عززت اهتمامي بالخصوصية وقضية التحليل من خلال النماذج، وأهمية الشكل والصور المجازية، كما أن هذه الدراسة كانت بمثابة تدريب على قراءة النصوص وعلى كيفية تحليل الشكل لنصل إلى الموضوع الأساسي الكامن»[120].

تأثر المسيري عميقًا ببعض مقولات أنصار مدرسة النقد الجديد، ولا سيما اهتمامهم بالصورة

المجازية وتمييزهم بين الظاهرة العلمية والظاهرة الإنسانية[121]. أضف إلى ذلك شغفه بالماركسية التي قوضت فكرة «الرصد الموضوعي التراكمي المباشر، فالماركسية هي رؤية كلية نقدية للواقع ترى الواقع في ترابطه وفي كليته، وترفض رؤية سطح الأشياء بحُسبانها الحقيقة، بل تحاول النفاذ إلى بنيتها الكامنة أو جوهرها، ثم تطرح رؤية ثورية باسم الجوهر (أو قوانين التاريخ)، متجاوزة الحقيقة المادية القائمة»[122]، فضلًا عن تحول الإسلام بالنسبة إليه في منتصف الثمانينيات من مجرد عقيدة إلى رؤية للكون يمكن الإنسان أن يولِّد منها نماذج تحليلية تتعلق بالأسئلة النهائية والقضايا الإنسانية الكبرى[123].

بقي المسيري يميز بين الحقيقة والحقائق، «فالحقائق هي معطيات مادية متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة فهي نتاج جهد إنساني عقلي، حين يربط العقل بين الحقائق ثم يجرد أنموذجًا منها. وعمليتا الربط والتجريد تقفان على طرف النقيض من عمليتي الحشد والتراكم»[124]. وعند حديثه عن المجاز وعلاقته بالحقيقة، يشير دائمًا إلى تأثره بجمال حمدان الذي رفض النزعة العلمية الصارمة والتعصب للمناهج الرياضية، وأعاد الاعتبار إلى الخيال والمجاز والحدس[125].

أكد المسيري دائمًا أن ليست اللغة الإنسانية، خلافًا للغة الجبر والهندسة، أداة تترفع عن التحيز، حيث يمكنها أن تصف عالم الحقائق غير المتحيزة تمام الوصف[126]. وعلى الرغم من إدراكه الدور المتواضع الذي يؤديه التأويل، راودته آمال عظمى تشبه الآمال التي تراود ماسن وفاينغارت عندما أكدا أن تحليل الصور المجازية ربما يكشف عن «تحولات نماذجية، وبزوغ روح عصر جديدة أو بزوغ نجم رؤى جديدة للعالم أو سقوط رؤى أخرى»[127]. فلا يمكن اختزال الصورة المجازية إلى مجرد انتقال معانٍ لفظية قديمة إلى موضوعات جديدة لأنها تمثل حرفيًّا «طرائق تبني بها المجتمعات شبكات من المعنى الجمعي؛ وتنشئ عوالم كونية ثقافية أو عوالم للمعنى تصير فور بنائها، مهما كانت النتيجة، ديارًا نفكر وننشط فيها، تحيط بنا من دون أن تحدد قناعاتنا أو أفعالنا»[128].

وفق هذا التصور، تصبح الصور المجازية مصدرًا خصبًا لرسم الخرائط الإدراكية لأنها تعيننا على كشف أوجه شبه وعلاقات وبنى بين مقولات وظواهر عدة، ذلك لأن الصور المجازية موجودة في كل زمان ومكان، تهيمن على نسقنا التصوري وترسم بنية رؤيتنا للعالم، بل وفهمنا الوجود الإنساني[129]. تمتلك الصور المجازية سلطة معرفية تتضح بجلاء في صور الكلية، «وهي لا تمتد في عوالم الطبيعة والثقافة فحسب، بل في عوالم السياسة البراغماتية أيضًا»[130]. وللصور المجازية قدرة على الانتقال من حقل إلى آخر، تنتقل من الخطاب العلمي البيولوجي إلى الخطاب السياسي والتواصل اليومي (والعكس صحيح) أو كما يقول إنغلز من «التاريخ الطبيعي» إلى

«تاريخ المجتمع»، وربما ينطوي هذا الانتقال على استغلال متعمد للمجاز، ولا سيما عندما نجد الأيديولوجيات «ترتفع إلى مستوى الحقائق العلمية»[131]، فانتقال الصورة المجازية المتواترة والمأخوذة عن تشارلز داروين - أي الصراع من أجل البقاء - يذكر في الغالب في علاقته بالسياق الألماني، بعدما تُرجمت إلى الألمانية بعبارة «الصراع من أجل الوجود» (Kampf ums Dasein)، وأدت دورًا تدميريًّا في سياسة ألمانيا حتى الحرب العالمية الثانية[132].

رابعًا: الأنموذج عند إريك فوجيلين

توصل إريك فوجيلين هو الآخر إلى فكرة الأنموذج، ويرى أستاذ العلوم السياسية موراي جاردين في دراسة له بعنوان **الغنوصية والعقائد الألفية وطبيعة الحداثة** (2011) أن فوجيلين ربما سبق توماس كون - وسبق المسيري أيضًا - إلى فكرة الأنموذج وتوظيفها في تاريخ الأفكار قبل أن يوظفها كون في عام 1962 في تاريخ العلم والثورات العلمية، بل يمكن وصف نقد فوجيلين للعقل العلماني في مجمله بأنه محاولة لتأسيس «أنموذج جديد» (New Paradigm) يحل محل التصور الحديث للوجود الإنساني والرموز التي ابتكرها واعتمدها لإقرار هذا التصور على أرض الواقع[133]. أما نحن فنؤكد أن فوجيلين استخدم كلمة «الأنموذج» (Paradigm) في خمسينيات القرن العشرين ضمن مشروع موسوعي عن **النظام والتاريخ**، صدرت منه ثلاثة مجلدات على التوالي آنذاك. في المجلد الثالث عن أفلاطون وأرسطو، يستخدم فوجيلين كلمة «الأنموذج» والصفة «نماذجي» (Paradigmatic) عشرات المرات في حديثه عن «أنموذج المدينة الصالحة» و«الأنموذج الرباني» و«أنموذج الحياة» و«أنموذج الكمال» و«الأنموذج الرباني للنظام الكوني» و«أنموذج النظام الاجتماعي الصحيح» و«الأسطورة النماذجية» و«السمة النماذجية» و«العناصر النماذجية»[134]، كما وظف فكرة الأنموذج في السبعينيات عندما انتقد التصور الهيغيلي للحداثة في مقالة بعنوان **في هيغل: دراسة في الشعوذة**[135]. لكننا لن نبحث هنا عن عبارات أو كلمات ربما اقتبسها المسيري من أعمال فوجيلين، بل سنعكف على أعمال فوجيلين نفسها حتى نتبين التناص العجيب في نقدهما الحداثة. من يقرأ نقد فوجيلين للحداثة قراءة متأنية يجد أن منهجه النقدي يقوم على قاعدتين أساسيتين (اتخذهما المسيري أساسًا لمعالجته للحداثة): **الأولى** هي التعامل مع الأنطولوجيا (علم الوجود) والإبيستمولوجيا (علم المعرفة) على أنهما مترادفان؛ وتتمثل **الثانية** في اللجوء إلى التعميم والتجريد من خلال فكرة «العامل المشترك». كان للحربين العالميتين أثر كبير في عودة الاحتفاء بمبحث الأنطولوجيا الذي بقي يحتل مرتبة أدنى من العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، عندما ساد اعتقادٌ أن الأنطولوجيا علم لا وزن له، يحتفي بالذاتية والأهواء الشخصية والأحكام التقويمية في مقابل العلوم الطبيعية التي تقوم على الموضوعية. في المقابل،

بقي فوجيلين يؤكد أن العلم لا يبدأ مطلقًا من نقطة الصفر، بل من إدراك المجتمع ذاته وهويته التي تتجلى في الرموز الاجتماعية السابقة عليه، وهذا ما جعل فوجيلين يذهب إلى أنه من المستحيل تصور وجود علم السياسة، وكذلك تحليل النظام السياسي، من دون الاعتراف بالحقيقة الأنطولوجية الكبرى، وهي وعي الإنسان الأزلي بعالم يتجاوزه، وانشراح روحه وصدره عبر العصور لوجود مرجعية فوقية متجاوزة يتوق إليها دائمًا. فلا بدّ من أن يكون إدراك هذه الحقيقة شرطًا أساسيًا لأي معرفة أو علم أو منهج أو تحليل[136]. هذا هو «علم السياسة الجديد» الذي دعا إليه فوجيلين، وهذا ما أكده المسيري عندما دعا إلى تأسيس علم جديد لا يغفل هذه الحقيقة الأنطولوجية وسماه، كما أشرنا آنفًا، «فقه التحيز».

أما فكرة «العامل المشترك»، فتشير إلى استحالة معالجة الحداثة التي أخذت تتبلور عبر القرون من دون اللجوء إلى التعميم والانتقاء عند التعامل مع المعلومات والظواهر. فعلى الرغم من اختلاف الفترات والظواهر والحوادث، كان هناك عامل أو أنموذج مشترك، وهو الوعي المتنامي بأن عقل الإنسان أصبح مصدر المعنى ومركزه. يعدّ هذا الأنموذج الجديد تجاوزًا جذريًا لأنموذج العصور الوسطى الذي احتفى بالكون المغلق وأبعاد الطبيعة والتاريخ، فامتد أفق الكون إلى ما لانهاية وبلا حدود[137]. من ثم، لا يهم تحديد بداية الحداثة كثيرًا ما دامت الفترات المختلفة قد انطوت على الفكرة والمضمون نفسه، فلا فروق جوهرية إذا بدأنا بالحركة «الهيومانية» أو حركة الإصلاح البروتستانتي، أو إذا بدأنا بحركة التنوير أو الماركسية. وهذا هو المنهج الذي تبناه المسيري عندما قدم إلى القارئ العربي فكرة «الأنموذج» الذي تتلاقى عنده التيارات المتداخلة والتيارات المضادة، حتى نصل إلى العامل المشترك، أو الأسطورة الحاكمة، أو الأنموذج المهيمن.

تتبع فوجيلين هو الآخر تطور الصور المجازية في الخطاب الفلسفي الغربي، ولا سيما منها الصورتين الآلية والعضوية. وبحسب فوجيلين، لم يكن هناك فرق بين لفظة «عضوي» ولفظة «آلي» حتى منتصف القرن الثامن عشر، وكانتا في منزلة المترادفتين اللتين تشيران إلى المشار إليه نفسه، وهو شيء من الأشياء أو مادة من المواد غير القائمة بذاتها، تستمد هيئتها وروحها من خارجها وفقًا لخطة مسبقة وغاية نهائية. ولم يظهر الفرق المهم بين صفتي الآلية والعضوية إلا بصورة تدريجية في أعمال لايبنتز وفولف وبوفون وبلومنباخ وكانط، حيث أصبحت لفظة «الكائن العضوي» تشير إلى مادة حية قائمة بذاتها، تنمو وتتولد وتتكاثر وفقًا لقانون داخلي كامن[138].

كانت لهذا الفهم الجديد والاستخدام المجازي للصورة العضوية تبعاته التي بدأت تتجلى بوضوح في نهاية القرن الثامن عشر، عندما أمكن تطبيق الصورة العضوية على الدولة/ الأمة وتصورها على أنها كائن عضوي يستمد قوانينه وشرعيته من داخله، ولا يخضع لأي قوانين خارجة عنه. فلم تعد الدولة/ الأمة خاضعة لـ «كوربوس ميستكوم» أو وحدة جسد المسيح

(الكنيسة والبابا الذي يرئسها) (Corpus Mysticum)، وتحول التراحم بين الإخوة المسيحيين في أوروبا بأسرها إلى تراحم بين أفراد مسيحيين ينتمون إلى دولة/ أمة علمانية بعينها دون غيرها. فلم تعد المسيحية الكائن العضوي الشامل الذي يحيا في كنفه الأمير والرعية، الغني والفقير، القوي والضعيف، الفلاح والتاجر، المحارب والراهب، العالم والجاهل. ويرى فوجيلين أن الكنيسة الكبرى الجامعة لم تعد الروح المركزية التي تهب أعضاء الجسد الواحد الحياة، وإذا اشتكى عضو فلن يُبالي سائر الجسد، بل أصبح كل عضو على يقين بأنه مُكتف بذاته، يتغنى بأناشيد السمو والاصطفاء على الأعضاء الأخرى كلها، وهذه هي الصورة التي اتضحت معالمها في مجتمعات مابعد المسيحية، حيث أصبح كل شعب/ دولة/ أمة مركز الاصطفاء على شعوب/ دول/ أمم العالم[139]. بيد أن ذلك لا يعد خصوصية مهمة من خصوصيات الحداثة، لأن أفكار العصبية والاصطفاء أفكار إنسانية لازمت تاريخ البشرية. لكن الجديد هنا هو دعم الاعتقاد الأعمى بالاصطفاء في السبل العلمية الحديثة كلها (ليس بالضرورة الأسلحة المتطورة لأن نظريات العرق والقومية أشد فتكًا)، والتذرع بشن «حرب عادلة» كي يظهر الحق ويزهق الباطل وتفنى الأعداء والأرواح الشريرة وكل من يبدي مقاومة للاعتقاد السائد الذي تؤمن به الدولة/ الأمة، بل إن الفلاسفة أنفسهم هم من باركوا هذه الحرب المقدسة وأضفوا عليها دلالات ميتافيزيقية عجيبة، ومثل ذلك الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته (1762 – 1814) الذي كان مهووسًا بالفكر القومي العنصري، ورفع الصراع الدنيوي بين الألمان والفرنسيين إلى مرتبة الفلسفة المسيحية للتاريخ، مصورًا نابليون بأنه رأس الفساد والشر، الذي لم يرم قط إلى الحرية، وإنما كان أسير نزواته الخاصة، أما الألمان فهم بحق الشعب العضوي الأصيل، وهم بالتالي شعب الله المختار الذي يحمل رسالته وراية ملكوته، والدليل على ذلك، كما يرى فيخته، أن من يتتبع تاريخ الألمان والفرنسيين والإنكليز يدرك حتمًا أن القبائل الجرمانية وحدها هي التي استطاعت أن تحتفظ بلغتها «النقية الأصيلة» عبر التاريخ، وأن هذه اللغة هي مفتاح الوصول إلى الأسرار الإلهية الخفية[140]! ربما يفسر ذلك رفض فوجيلين الصارم أشكال المجتمعات كلها التي تقوم على أساس نظري بيولوجي عضوي منفصل عن الـ «كوربوس ميستكوم» أو جسد المسيح والكنيسة الجامعة، وهو المفهوم الذي لا يمكن اختزاله بمجرد رمز أو صورة مجازية، لأنه في الأصل فكرة حقيقية شهدها التاريخ طوال قرون مضت.

(58) Richard Kearney, *Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism* (Manchester: Manchester University Press, 1986), p. 21.

(59) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962), p. 93.

(60) Sabine Maasen and Peter Weingart, *Metaphors and the Dynamics of Knowledge*, Routledge Studies in Social and Political Thought (London: Routledge, 2002), p. 89.

(61) Graham C. Kinloch, *Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms* (New York: McGraw - Hill, 1977), pp. 31 - 32.

(62) Zygmunt Bauman, «Liquid Modernity» (Paper Presented at: ANSE - Conference, Leiden, Netherlands, 7 May 2004).

(63) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), p. 90.

(64) Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals*

(Cambridge, UK: Polity Press, 1987), p. 115.

(65) Zygmunt Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, Controversies in Sociology 3 (New York: Holmes & Meier, 1976), p. 39.

(66) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), p. 10.

(67) Ibid., p. 12.

(68) Bauman, *Intimations*, p. 31.

(69) Ibid., p. 12.

(70) Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (London: Verso, 2002), pp. 34 - 36.

(71) Haggag Ahmed Shaban Ali, «Correspondence with Zygmunt Bauman,» in: Haggag Ahmed Shaban Ali and Mohammed Yahia, «The Cognitive Mapping of Modernity and Postmodernity: A Comparative Approach to Zygmunt Bauman and Abdelwahab Elmessiri» (PhD. Dissertation, Cairo University, Giza, 2008), pp. 186 - 192.

(72) Iris Murdoch, *Metaphysics as a Guide to*

Morals (London: Vintage, 2003), p. 329.

(73) Ibid., p. 327.

(74) Michael Hviid Jacobsen and Sophia Marshman, «Metaphorically Speaking: Metaphors as a Methodological and Moral Signifier of the Sociology of Zygmunt Bauman,» *Polish Sociological Review*, vol. 3, no. 155 (2006), p. 108.

(75) Zygmunt Bauman, *Freedom* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 5.

(76) Bauman, *Postmodernity*, p. 132.

(77) Maasen and Weingart, pp. 21 - 37.

(78) Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), p. 28.

(79) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 13.

(80) عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة** (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ص 306.

(81) Ahmet Davutoglu, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory* (Lanham: University Press of America, 1994), p. 153.

(82) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص 15.

(83) عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية** (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص 399 – 401.

(84) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، أسطوانة مدمجة، 8 ج (القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري والنظم، 2001)، ج 1.

(85) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 360.

(86) المرجع نفسه، ص 9.

(87) Abdel - Wahab Elmessiri, «The Cognitive Map,» *Al - Ahram Weekly* (3 January 2008).

(88) المسيري، **دفاع عن الإنسان**، ص 304 – 305.

(89) المرجع نفسه، ص 305.

(90) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، 2 ج (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 1، ص 232 – 233.

(91) المرجع نفسه، ص 306 – 307.

(92) المرجع نفسه، ص 302.

(93) Ted Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2005), pp. 260 and 590 - 592.

(94) Davutoglu, p. 153.

(95) Stanley Rosen, «Theory and Interpretation,» in: *Hermeneutics as Politics*, Odéon (Oxford: Oxford

University Press, 1987), p. 168.

(96) Paul Ricoeur, «The Function of Fiction in Shaping Reality,» in: *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, Mario J. Valdés (ed.), Theory/Culture Series 2 (Toronto: University of Toronto Press, 1991), p. 129.

(97) Paul Ricoeur, «Word, Polysemy, Metaphor: Creativity of Language,» in: *A Ricoeur Reader*, p. 85.

(98) Paul Ricoeur, «Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics,» in: *A Ricoeur Reader*, p. 312.

(99) المسيري، **دفاع عن الإنسان**، ص 289 – 300.

(100) المسيري، **اللغة والمجاز**، ص 18.

(101) Ricoeur, «Metaphor and the Main Problem,» p. 316.

(102) المسيري، **اللغة والمجاز**، ص 6.

(103) المرجع نفسه، ص 5.

(104) المرجع نفسه، ص 8.

(105) المرجع نفسه، ص 39.

(106) المرجع نفسه، ص 40.

(107) لويد سبنسر وأندرزيج كراوز، **عصر التنوير**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة؛ أقدم لك 698 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 99.

(108) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 9.

(109) المسيري، **موسوعة اليهود**، ج 1.

(110) Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), pp. 12 - 13.

(111) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 44 – 45.

(112) George Lukács, «The Ideology of Modernism,» in: David Lodge (ed.), *20th Century Literary Criticism: A Reader* (London; New York: Longman, 1972), p. 476.

(113) المسيري، **دفاع عن الإنسان**، ص 302.

(114) المسيري، **اللغة والمجاز**، ص 37.

(115) عبد الوهاب المسيري، **العالم من منظور غربي**، كتاب الهلال 602 (القاهرة: دار الهلال، 2001)، ص 210.

(116) Abdelwahab M. Elmessiri (ed.), *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences*, IIIT Books - In - Brief Series (London; Washington, DC: International Institute for Islamic Thought, 2006), p. xiii.

(117) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 123.

(118) المرجع نفسه، ص 21.

(119) المرجع نفسه، ص 123.

(120) المرجع نفسه، ص 640.

(121) المرجع نفسه، ص 263.

(122) المرجع نفسه، ص 318.

(123) المرجع نفسه، ص 542.

(124) المرجع نفسه، ص 312.

(125) المرجع نفسه، ص 342.

(126) Elmessiri (ed.), *Epistemological Bias*, p. 5.

(127) Maasen and Weingart, p. 4.

(128) Anne Harrington, «Metaphoric Connections: Holistic Science in the Shadow of the Third Reich,» *Social Research: An International Quarterly*, vol. 62, no. 2 (Summer 1995), pp. 359 - 360.

(129) George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 145.

(130) Harrington, p. 363.

(131) Maasen and Weingart, p. 42.

(132) Ibid., p. 41.

(133) Murray Jardine, «Gnosticism, Millenarianism, and the Nature of Modernity: A

Reassesment of Eric Voegelin's Political Theory,» Paper Presented at: The Sixth Biennial Symposium on Religion and Politics, The Henry Institute, Calvin College, 28 - 30 April 2011, p. 4, in: <https://goo.gl/1u5Mb5>.

(134) Eric Voegelin, *Order and History, Volume III: Plato and Aristotle*, Dante Germino (ed. with an intro.), The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 16 (Columbia; London: Louisiana State University Press, 2000).

(135) Eric Voegelin, *Published Essays, 1966 - 1985*, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 12, Ellis Sandoz (ed.) (Louisiana: Louisiana State University Press, 1990), pp. 213 - 255.

(136) Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*, Ellis Sandoz (ed.), Gateway ed. (Washington, DC: Regnery Publishing, 1997), p. 14.

(137) Eric Voegelin, *History of Political Ideas, Volume V: Religion and the Rise of Modernity*, Collected Works of Eric Voegelin, Volume 23, James L. Wiser (ed.) (Columbia; London: University of Missouri Press, 1998), p. 136.

(138) Eric Voegelin, *The History of the Race Idea:*

From Ray to Carus, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 3, Ruth Hein (trans.), Klaus Vondung (ed. with an intro.) (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998), pp. 8 - 22.

(139) Eric Voegelin, *History of Political Ideas, Volume IV: Renaissance and Reformation*, The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 22, David L. Morse and William M. Thompson (eds.) (Columbia; London: University of Missouri Press, 1998), pp. 142 - 143.

(140) Eric Voegelin, *Race and State*, Klaus Vondung (ed. with intro.), Ruth Hein (trans.), The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 2 (Baton Rouge: University of Missouri Press, 1997), p. 146.

الفصل الثالث
التنوير المتطرف

لم يظهر مصطلح «التنوير» (Enlightenment) في الخطاب الإنكليزي إلا في القرن التاسع عشر، على الرغم من إشارات بعض الكتاب والشعراء الإنكليز في القرن الثامن عشر إلى صورة «النور» واحتفائهم بها، مثلما نجد في الأبيات الشهيرة التي نظمها ألكسندر بوب: «بقيت الطبيعة وقوانين الطبيعة في جوف الليل خَفِيَّة! فقال الله، كُن يا نيوتن! فطال النور كل خَفِيَّة». يحتفي الخطاب الفرنسي بهذه الفكرة المتواترة لانتشار النور مستخدمًا كلمة «Lumière»، والإيطالي كلمة «Illuminismo»، والألماني عبارة «التنوير والنور، الحرية والنور» (Aufklärung und Licht, Freiheit und Licht). وتشمل صورة النور نطاقًا واسعًا من الدلالات الضمنية الإيجابية، مثل اكتشاف قوانين الطبيعة الخفية والعقلانية العلمية والحرية[141]. ويعرض هذا الفصل هذه الصورة المجازية، ودور مفكري التنوير، ومصطلح «الطبيعة» بوصفه شيفرة الحداثة العلمانية.

أولًا: شعار التنوير: كن جريئًا في إعمال عقلك

ما التنوير؟ سؤال طرحته مجلة برلين الشهرية في عام 1784، وأجاب عنه إيمانويل كانط في مقالة عنوانها السؤال نفسه: «**ما التنوير؟**»، وأوجز فيها الأطروحة الرئيسة لإجابته في كلمتين «تجرأ واعقل» (Spaere Aude). وهكذا يتمثل التنوير في تحرر الإنسان من الوصاية التي يجلبها على نفسه، أي تحرره من عجزه عن استخدام قدرته على الفهم من دون توجيه من الآخرين[142].

بيد أن صورة النور والشعار الكانطي الذي يحض على إعمال العقل لا يكشفان حركة التنوير بوصفها مقولة سردية مركبة، فالتنوير، وفق **موسوعة الفلسفة** (1967)، أنموذج تصوري أو فكرة مجردة تشير إلى فترة تاريخية طويلة في أوروبا تمتد طوال القرن الثامن عشر على وجه التقريب، وحمل الفلاسفة الفرنسيون الذين عاصروا تلك الحقبة لقب «المفكرين» (Les Philosophes) في غالبية اللغات الأوروبية. لم يكونوا من أهل الفلسفة الأنموذجية، بل مجرد مفكرين أبدوا إعجابهم بالعلوم الطبيعية، واحتقروا الميتافيزيقا أيما احتقار، وتأثروا بفلاسفة القرن السابع عشر أمثال بيكون وديكارت ولوك ونيوتن. وغالبًا ما يرتبط التنوير كأنموذج مجرد بحقل دلالي يدور حول مفاهيم ثلاثة: الطبيعة والعقل والتقدم، وهذه مفاهيم تشير كلها إلى المعايير والقوانين التي بوسعها تأسيس نظام تقدمي عقلاني في مقابل العبء الديني «اللاعقلاني» و«اللاطبيعي» الذي فرضته اليهودية والمسيحية. تراءى للتنوير العقلاني إمكان تحقيق الكمال من دون انتظار المجيء الثاني

للمسيح أو جنة عدن، ومن ثم ارتبط التنوير بمُثل العقلانية والهيومانية (الإنسانية) والإيمان الراسخ بقدرة الإنسان على تحقيق السعادة والفردوس الأرضي من خلال الاستعانة بالعلم والعقل أداتين أساسيتين لتحقيق الخلاص والتقدم الإنساني[143].

يرتبط التنوير أيضًا بالعقلانية الديكارتية التي صارت تعني تأسيس معايير مثالية جوهرية عالمية للعلم والفن والحكم الجمالي. يمكن النظر إلى هذه المعايير باعتبارها تمثيلًا أنموذجيًا لأسطورة بروميثيوس التي تحتفي بالاكتفاء الذاتي للقدرة الإنسانية، والسعي الحثيث إلى وضع الإنسان في مركز الكون، إيمانًا بقدرته على اكتشاف قوانين الطبيعة وعزمه الأكيد على تحقيق التقدم من دون الاستعانة بأي مصطلح ميتافيزيقي أو غائي.

يتتبع باومان هذه الفكرة البروميثية، مؤكدًا أنها تستمد قوتها من شعر هيسيود ومسرحية إسخيلوس عن بروميثيوس. يعزو شعر هيسيود عقاب بروميثيوس إلى محاولته المتعجرفة تغيير النظام الذي يسبق وجوده بخداع الآلهة في تقسيم القربان. أما مسرحية إسخيلوس فتربط عقابه بمبادرته الشجاعة التي أتاحت للبشرية فنون الحياة، بما في ذلك الطب واستخراج المعادن. لا تصور المسرحية بروميثيوس مجرمًا، بل «بطلًا مضطهدًا» يرمز إلى سعي البشرية إلى التقدم، والعمل الشجاع الذي رسخ الإيمان بقدرة الإنسان على التحكم بالزمان والمكان[144]. فكان إحكام السيطرة على الطبيعة والغزو العقلاني للمكان - كما يرى ديفيد هارفي - من الأسس الجوهرية للمشروع التحديثي، بل شرطًا ضروريًا وكافيًا للتحرر الإنساني، فلم يكن الهدف من إحكام السيطرة على المكان والزمان تعظيم الله، بل «تيسير تحرر الإنسان والاحتفاء به كفرد ينعم بالوعي والحرية والفاعلية والإرادة»[145].

يقول باومان إن هذه العملية تتضمن حربًا لا هوادة فيها ضد ما يخالف فكرة النظام: الالتباس والاضطراب والغموض واللاعقلانية واللامنطق والتعارض وعدم الاتساق والتنافر والتفكك واللايقين واستحالة الحسم. كانت الحرب ضد الإبهام، كما يسميها باومان، السمة البارزة للحياة الحديثة والسياسة الحديثة والفكر الحديث، وعنى السعي إلى التغلب على الإبهام السعي إلى تكثيف التقدم بوصفه «حركة [مادية] محمومة إلى الأمام» أو «حركة [مادية] ذات مؤشر إرشادي»، والسمة المشتركة بين هذه الصور المجازية هي الفكرة الغربية التي ترى التقدم مجرد «حركة خطية لا يمكن أن تتوقف» ضد الإبهام ودلالاته الضمنية السلبية كما لو أن «الوضوح التام يعني نهاية التاريخ» [وإقامة الفردوس الأرضي][146].

حولت هذه الصورة المجازية الخاصة بالتقدم الإسكاتولوجيا الميتافيزيقية الأخروية إلى نسخة علمانية كامنة في التاريخ الدنيوي؛ إذ استحوذت فكرة التقدم على مفكري التنوير، وقادتهم

فلسفتهم المادية المفرطة إلى نتائج اختزالية مضحكة تتناول الواقع الإنساني المركب، حتى أن هولباخ نظر إلى التاريخ الإنساني على أنه جزء من التاريخ الطبيعي الذي تحدد مساره قوانين بيولوجية وكيميائية، بل ردّ انتشار الإسلام إلى فيزيولوجيا النبي محمد، أي وظائف أعضائه، وخلايا الجسم وأنسجته، والأملاح ونسبة السائل في جسده[147].

ثانيًا: أهل البستنة وأهل التشريع

أمام تأكيد العقلانية والعلم والعقل، وجد باومان نفسه يبحث عن صورة مجازية جديدة تكشف التحول من الدور التقليدي الذي كان يضطلع به الإنسان في عصر ماقبل الحداثة إلى الدور الجديد الذي يضطلع به البشر منذ ظهور الحداثة. وصف باومان البشر في مرحلة ماقبل الحداثة بأنهم «حُراس الصيد» (game - keepers)، وهي صورة مجازية تشير إلى الدفاع المستميت ضد تدخل الإنسان ومحاولات انتهاك الخلق الإلهي المثالي أو إفساد ترتيبه ونظامه. جعلت التقاليد ومعتقدات كثيرة، ولا سيما في إطار النماذج اللاهوتية والدينية، البشر يرون نهاية التاريخ من منظور يوم الحساب وما يرتبط به من حوادث نهاية العالم؛ فكان الله غاية الوجود ما دام هو الأصل المتعالي لكل سلطة، وما دام العالم «سلسلة وجود ربانية». فكان أداء البشر مهمتهم «يقوم على الإيمان بأن كل شيء يكون على ما يرام إذا تُرك لحاله، وأن العالم سلسلة وجود ربانية يجد فيها كل مخلوق مكانه الحق النافع، حتى وإن كانت القدرات الذهنية البشرية محدودة إلى درجة يستعصي فيها على البشر فهم الانسجام والتناسق والحكمة التي يتسم بها خلق الله[148]».

أما عصر الحداثة، فتطلب صورة مجازية يمكن أن تصف الواقع الجديد الذي تبدت معالمه، وهنا يسوق باومان صورة «أهل البستنة» (Gardners) في إشارة إلى الدور الجديد الذي أُسند إلى البشر، وهذا يبرز التضاد بين الدور التقليدي الذي كان حراس الصيد يؤدونه والدور العلماني الحديث الخاص بالبستاني الذي يرمز إلى التدخل الفاعل للإنسان، وإصرار الإرادة الإنسانية على تحقيق الجنة في الأرض.

يؤكد باومان هنا أن «الثقافة الحديثة ثقافة بستنة؛ إذ ترى نفسها خطة حياة مثالية وتنظيمًا كاملًا للأوضاع الإنسانية»[149]. فالحداثة، خلافًا لعهد المسيحية الطويل، «صدت الانشغال بالحياة الأخروية، وركزت على الحياة هنا والآن، وأعادت توظيف نشاط الحياة في شأن سرديات مختلفة ذات أهداف وقيم دنيوية، وأوقفت بوجه عام الرعب من الموت»[150].

تطلبت الحداثة «أهل بستنة» مشهودًا لهم بروح المغامرة والتمرد، لا جماعة من حُراس الصيد المساكين؛ ذلك لأن البستاني «يفترض أنه لن يوجد نظام في العالم البتة لولا جهده ورعايته

الدائمين. فالبستاني أكثر دراية بنوع النباتات التي ينبغي أن تنمو في الأرض التي يتعهدها، ونوع النباتات التي ينبغي ألا تنمو هناك، ويخطط التنظيم في رأسه أولًا، ثم يتأكد أن تصير الصورة التي رسمها في ذهنه واقعًا في الأرض التي يتعهدها، ويفرض هذا التصميم الذهني على الأرض تشجيع نمو نوع سليم من النباتات واستئصال نباتات أخرى من شأفتها وتدميرها (بعد أن صار اسمها الآن «حشائش»)، لأن وجودها غير مرغوب فيه وغير مرحب به ولا يتوافق مع الانسجام الكلي لهذا التصميم»[151].

يقول كيث تيستر، وهو أبرز المتخصصين بشرح أعمال زيغمونت باومان، إن إرنست غلنر (1925 – 1995) هو من سكّ كلمة «البستنة» (Gardening)، واستخدمها باومان مجازًا للإشارة إلى الاستراتيجيات الحديثة الخاصة بتحسين الجودة والأداء في الخطاب الفكري والسياسي على مدار القرن الثامن عشر، في محاولة ترمي إلى «بناء حياة اجتماعية جديدة مكتفية بذاتها»[152]. بيد أن الصورة المجازية الخاصة بأعمال البستنة جد قديمة، فقبل أن يولد غلنر نفسه بقرن كامل، ارتضى توماس هنري هكسلي التأويل الهوبزي للداروينية، واستخدم هذه الصورة المجازية في مقارنته العملية الأخلاقية بعمل البستاني. ويوجز ريتشارد هوفستاتر هذه القضية قائلًا: «تقيد البستنة تكاثر الأنواع بدلًا من توفير فرص تكاثرها، والأخلاق التي يسنها البشر مثل البستنة؛ فكلاهما يتحدى العملية الكونية، وكلاهما يحبط الصراع المحموم من أجل البقاء في مهده لمصلحة أنموذج مثالي مفروض من الخارج على عمل الطبيعة»[153].

لم يقبل غلنر افتراضات هوبز أو داروين، بل طرح صورةً للبستنة مخالفةً لما طرحه هكسلي، وقال ساخرًا: «يمكن تقسيم الثقافات كما تقسّم النباتات، في أصناف بربرية وأخرى متحضرة. تنمو الثقافات البربرية من تلقاء نفسها بصورة عشوائية باعتبارها جوانب من حياة البشر، بينما تكون الأصناف المتحضرة (أي التي تتعهدها أعمال البستنة) مختلفة، وإن تطورت من الأصناف البربرية، لأنها تنعم في تطورها ونموها برعاية مركبة وثرية، ترتبط في الأغلب الأعم بأسباب المعرفة وأهل الخبرة والاختصاص»[154].

لعل أفضل صورة تصف هذه الرؤية، كما يراها باومان، هي صورة «الشبكة الهندسية» المجازية الحاكمة التي تبرز حماسة مشروع الحداثة وسعيه الحثيث إلى ضغط العالم وحصره في «شبكات مستوحاة من عالم الهندسة»[155]. فلا غرابة في أن يختار مصممو عوالم يوتوبيا العمارة والتخطيط الحضري «وسيلة وصورة مجازية حاكمة للعالم المثالي الذي لا يعرف ما يشذ عنه ويفسد نظامه»[156]. ويستخدم باومان «العمارة» و«التخطيط الحضري» صورًا مجازية توحي بأن المفكرين وأنصار الدولة/ الأمة عقدوا العزم والنية على التعامل مع الفضاء المادي والاجتماعي بوصفه فراغًا يحتاج إلى من يُشكله ويوظفه ببراعة وفاعلية.

تتمثل المفارقة العجيبة المحزنة، كما يراها باومان، في أن عملية التخلص من الإبهام والغموض تؤدي إلى حالة لانهائية من الالتباس، وعملية لامتناهية من الدمج والاستبعاد، حيث «ينخرط النظام على الدوام في حرب البقاء، وما يخالف النظام ليس نظامًا آخر، بل الفوضى هي البديل الوحيد، وما يخالف النظام نذير بانتفاء القدرة على التنبؤ واستحالة تحديد الأشياء، ونذير بحالة اللايقين، وهذا أصل الخوف كله وأنموذجه الأصلي الكامن. تتمثل المجازات الرئيسة لما يخالف النظام في استحالة التحديد واللاحسم وعدم التماسك والتنافر واللاتوافق واللامنطقية واللاعقلانية والغموض والالتباس والتشوش والإبهام»[157].

نتجت الحداثة الغربية من زواج مصلحة بين ما يسميه ريتشارد رورتي «السياسة التأسيسية» (Foundational Politics) وما يسميه باومان «الفلسفة التأسيسية»، إذ استهدفت كلتاهما تأسيس الحقيقة الراسخة والوضوح التام والكمال المطلق. غرست هذه الحداثة التأسيسية أسسها الإبيستمولوجية في عوالم الوجود الإنساني كلها، بما في ذلك السياسة ونظرية المعرفة. يقول باومان: «في عالم السياسة، يعني التخلص من الإبهام فصل الغرباء أو ترحيلهم، وفرض القيود على بعض القوى المحلية، ونزع شرعية القوى التي لم تخضع للقيود، وسد الثغرات القانونية. أما في الحقل الفكري، فيعني التخلص من الإبهام في المقام الأول نزع الشرعية عن أسس المعرفة كلها، ما دامت لا تخضع للسيطرة الفلسفية، أو لا يمكن التحكم بها فلسفيًا، والأهم من ذلك إدانة الإدراك العام وإبطاله، سواءً كان مجرد معتقدات أم تحيزات أم خرافات أم مجرد مظاهر للجهل»[158].

أضاف باومان إلى صورة «أهل البستنة» صورة مجازية أخرى، هي صورة «أهل التشريع» (Legislators)، حتى يعضد أطروحته النقدية ويكشف الأسس المعرفية للحداثة. يذهب باومان إلى أن الملك المطلق هو الأنموذج الأول للدولة الحديثة، فهو من حوَّل سكان البلاد من رعايا في النظام الإقطاعي إلى مواطنين، وكانت سلطة الدولة «تشريعية»، «صليبية»، «تبشيرية»، «مطلقة»، وكان الملك يؤدي «دور الإله»، وبات العلماء والمفكرون يتصورون المجتمع «فضاءً شاغرًا لا يسكنه أحد»، و«أرضًا لا صاحب لها»، و«أرضًا خالية بحاجة إلى من يستعمرها، ويسن لها قوانينها، ويُحكِم السيطرة عليها في أنموذج محدد»[159]. وهنا، يسوق باومان صورته المجازية التي تشكل فهمه للحداثة التأسيسية قائلًا: «كان الفلاسفة والحكام في العصر الحديث أهل تشريع في المقام الأول؛ إذ وجدوا عالمًا من الفوضى، فتصدوا لترويضه واستبداله بعالم النظام»[160]. لم يكن هؤلاء المشرعون بسطاء، بل فاقت قدرتهم قدرة البشر (سوبرمان)، يتجاوزون الواقع القائم، ويفحصونه من الخارج، ويحدقون فيه تحديق الإله في الكون والخلق. وكان من أهل التشريع «الطاغية الكريم والمشرع والفيلسوف والعالِم، وكانوا جميعهم ينتمون إلى عائلة سوبرمان لما لهم من قوة خارقة وتقنيات عظيمة أو قدرة على انتزاع الأسرار من التاريخ، فكانت لهؤلاء كلهم القدرة

على توضيح الأفكار المعقدة التي «ليست من هذا العالم» وكشفها إخوانهم المساكين الذين يفتقرون إلى تلك القدرة. ما زالت هذه الرؤية تعيش معنا في القرن العشرين، ويتجلى حضورها في كل أثر بقي من إيماننا غير النقدي في الأغلب الأعم بقدرة العلم والعلماء على تمهيد الطريق والتبشير بمستقبل أفضل وأنفع، وإن كانت هذه الرؤية في أيامنا هذه أثارت سؤالًا جديدًا، وإن كان صعبًا ومستفزًا على السواء: أنى للعلم، هذا المشروع الأداتي التقني في تفصيلاته كلها، أن يميز بين الخير والشر؟»[161].

ربما تتضح صورة «أهل التشريع» إذا قارناها بصورة أخرى ساقها باومان في حديثه عن مرحلة مابعد الحداثة التي يتلاشى فيها دور أهل التشريع، ويتحول هؤلاء إلى «أهل التأويل» (Interpreters)؛ إذ تخلى المفكرون عن «طموحات الحداثة التي تريد فرض رؤية واحدة على العالم بأسره»، ولم تعد آراؤهم تعلو فوق آراء المواطن العادي، فقلما تحتاج الدولة السياسية في مرحلة مابعد الحداثة إلى تعبئة فكرية، وتعتمد بدلًا من ذلك على الأساليب العقلانية للقهر والتحكم القائم على المراقبة وإغواء السوق. وهكذا، لم تعد الثقافة وسلطتها حكرًا على المفكرين[162]. يقوّض عالم مابعد الحداثة، كما ذكرنا آنفًا، احتكار المفكرين السلطة الثقافية، ويبشر بنهاية «الإمبريالية الفكرية» التي مارسوها منذ صدر الحداثة[163]. صار المفكرون مجرد «سماسرة علامات ورموز تنحصر وظيفتهم في تسهيل التواصل بين الجماعات وتراثها»، بعدما صار التاريخ نفسه مجرد تفصيلات وظواهر متناثرة تحكمها النسبية المطلقة[164].

يرد باومان دور «أهل التشريع» إلى كتاب **الجمهورية** لأفلاطون. فالسعي إلى ممارسة هذا الدور أنموذج دائم وصل إلى ذروته في العصر الحديث؛ إذ تصور الفلاسفة أنه إذا لم يخضع الناس للعالم الذي صُمّم وفق «لوحة النعيم المتخيل»، فلن ينعموا أبدًا بالسلام الدائم، وسيصبح العالم «مستشفى مجانين»[165]. وترى حنة أرندت أن أفلاطون كان يطمح إلى تعليم المواطنين، وتحقير الآراء والمعتقدات السائدة، وأداء دور أهل التشريع الذين يضعون المعايير والقواعد والضوابط المطلقة، خلافًا لسقراط الذي اختار أن يؤدي الدور المتواضع لأهل التأويل الذين يضبطون الآراء والمعتقدات السائدة من خلال الحوار[166].

تتبّع باومان صورًا مجازية أخرى استخدمها مفكرون لهم وزنهم في التاريخ الفكري الأوروبي ليكثف صورة «أهل التشريع»، فوجد أن توماس هوبز استخدم صورة «حال الطبيعة» في إشارة إلى الحياة الوحشية البغيضة التي تسودها «حرب الجميع ضد الجميع» أو الصراع القائم على الاعتقاد أن «الإنسان ذئب على أخيه الإنسان». كان لهذه الصورة المجازية تأثير هائل في التاريخ الفكري الأوروبي طوال ثلاثة قرون مضت؛ إذ استُخدمت عمومًا لتبرير خطاب التعارض بين الطبيعة والعاطفة من جهة، والثقافة والعقل من جهة أخرى. تكمن إحدى عواقب هذه الصورة المجازية

في «استحضار الطريقة التي يحيا بها الفقراء والبائسون على أنها نتاج الطبيعة الحيوانية عند البشر، وهي طبيعة من دون حياة العقل وفي حالة حرب معها»، وهذا يبرر ضرورة أن يصبح البشر «موضوعات لأهل البستنة الثقافية»[167]. وهكذا ترمي صورتا «أهل التشريع» و«أهل البستنة» إلى إبراز العلاقة المتشابكة بين الثقافة والسلطة؛ إذ كانت الحداثة حركة عامة نحو التنظيم أو تشكيل البنى الثقافية، وأن الرغبة المحمومة في تشكيل البنى الثقافية كانت تخلق «مشكلات» جديدة على الدوام[168].

يؤكد باومان أن مفكري التنوير اعتنقوا العقل من أجل العمل على تحرير الإنسان والقضاء على التحامل والجهل والخرافة والدوغماطيقا. بيد أن المفارقة العجيبة تكمن في أن الاحتفاء بالعقل آل في نهاية المطاف إلى «استعباد جديد»، و«إرهاب»، و«معرفة احتكارية»[169]، فالرؤية الليبرالية للاندماج الثقافي هي أحد التناقضات الرئيسة للحداثة لأن «لعبة تحرير الإنسان كانت في واقع الأمر لعبة السيطرة»، وتتمثل المفارقة الكامنة هنا في أن تحرير الإنسان لم يكن دعوة إلى التنوع أو الحوار الثقافي أو الانتشار الثقافي أو التعددية، بل دعوة إلى التجانس والتماثل التام، والإدماج الشامل لأهل البلاد، ما أدى إلى ظهور مناخ متزايد من «عدم التسامح مع الاختلاف»[170].

أما المفارقة الكبرى، فتتمثل في أن الإنسان صار موضع ازدراء واحتقار؛ وهذا أمر متواتر في كتابات مفكرين أمثال فولتير وألكسيس دو توكفيل (1805 - 1859) ودنيس ديدرو (1713 - 1784)، ولورن دالمبير (1717 - 1783)، ويؤكد باومان في نبرة ساخرة أن صورة الإنسان بوصفه وحشًا أنانيًا كانت لازمة لمفكري التنوير الذين لم يتركوا فرصة ليظهروا احتقارهم للعوام الجُهال والسفهاء إلا وانتهزوها[171].

تفكك هذه القراءة التي يقدمها باومان صورة النور، وتكشف راديكالية مفكري التنوير الذين «لم يروا في العالم غير المستنير إلا الخطأ والخرافة والظلام والبربرية»[172]، فلم يكن مشروع التنوير - كما يعتقد كثيرون في العالمين العربي والغربي - حلمًا نبيلًا بنشر نور الحكمة والحرية، بل أداة لتعزيز طموحات الدولة وإيجاد «آلية اجتماعية تحقق الانضباط»[173]، بل صارت كلمة الثقافة نفسها «صورة مجازية أنموذجية لآلية جديدة، تتعلق بالنمو الاجتماعي الذي يخضع لعملية مركزية وخطة مسبقة»[174]. وهكذا، لا يظهر التنوير حركة تحتفي بالنور والحرية والعقل التنويري، بل حركة تكشف القناع عن «عقل أداتي إرهابي»، وعن «عنصرية المفكرين»[175].

ثالثًا: دعاة تنوير أم دعاة استظلام؟

انشغل عبد الوهاب المسيري بالوجه الآخر للتنوير، ووجد أن صورة النور (Light) لا تختلف عن الصور المجازية السائدة في الفلسفة والسياسات الغربية. فهي تخفي وراءها أكثر مما تُفصح: «النور في الوجدان الإنساني هو عكس الظلام تمامًا، كما أن الخير هو عكس الشر. ومن ثَمَّ فإن كلمة «الاستنارة» (بمعنى الفكر الشبيه بالنور الذي يبدد الجهل الشبيه بالظلام) لا تختلف كثيرًا عن الصور المجازية الشائعة في الخطاب السياسي والفلسفي، والذي يجنح إلى رؤية العالم من خلال مجموعة من الثنائيات الصلبة المتعارضة البسيطة مثل حمائم/ صقور - مدني/ ديني - آلي/ عضوي»[176].

يختلف المسيري عن باومان في أنه لا يشير مجازًا إلى مفكري التنوير بعبارة «أهل التشريع»، بل يصفهم صراحة بأنهم «دعاة الاستنارة المظلمة» و«جماعة مغوية ناقلة» أفكارًا آلية وعضوية اختزالية [177]. ووضع باومان عددًا كبيرًا من دعاة التنوير في سلة واحدة بسبب ما أبدوه جميعًا من ازدراء لعامة الناس على نحو متواتر في كتاباتهم: فرانسوا فولتير (1694 - 1778)، وجان جاك روسو (1712 - 1778)، ودنيس ديدرو (1713 - 1784)، ولورن دالامبير (1717 - 1783)، وبول هنري هولباخ (1723 - 1789)، وألكسيس دو توكفيل (1805 - 1859). أما المسيري فوضعهم هو الآخر، إضافة إلى آخرين كثيرين، في سلة واحدة، لكنه تجاوز فكرة ازدرائهم عموم الناس، وصبَّ اهتمامه على كشف علاقاتهم بالأسس المعرفية والأنطولوجية للحداثة. ففي سعيه إلى كشف الأساس النماذجي الذي تقوم عليه الحداثة الغربية، لم يتردد المسيري في أن يضع كل هؤلاء وغيرهم في سلة واحدة: نيكولو مكيافيلي (1469 - 1527)، وتوماس هوبز (1588 - 1679)، وجون لوك (1632 - 1704)، وباروخ سبينوزا (1632 - 1677)، واسحق نيوتن (1642 - 1727)، وجان جاك روسو (1712 - 1778).

يتناول المسيري المساهمة الفلسفية العلمية الكاملة لكل مفكر من مفكري التنوير من خلال كلمة أو عبارة متواترة في أعماله (صورة مجازية في الأغلب الأعم) حتى يكشف الأساس النماذجي للحداثة، وبناء عليه نجد أنفسنا أمام خريطة تبدو متسقة، لكنها ذاتية ومتحيزة باعتراف المسيري نفسه، خصوصًا أن الخريطة التي يرسمها المسيري لا تشير مطلقًا إلى الاهتمام الواسع بتطوير الطب والفيزياء والرياضيات والميكانيكا والقانون. فخريطة العالم الحديث التي يرسمها باومان والمسيري لا تبرز الأفكار الجمهورية الثورية أو تطور نظرية فصل السلطات أو الدعوة إلى التسامح مع الديانات المختلفة، بل صبّت اهتمامهما على كشف الرؤية الشاملة للاستنارة، لا تفصيلاتها وإجراءاتها الدقيقة.

هكذا، وجد المسيري في التنوير «الأساس الفلسفي للعلمانية الشاملة»[178]، وآمن مثل باومان بإمكان تتبع جذور التنوير في عصر العقل في القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر، ولا

سيما في أعمال فرانسيس بيكون (1561 – 1626)، وتوماس هوبز (1588 – 1679)، واسحق نيوتن (1642 – 1727)، ولايبنتز (1646 – 1716). فما انحصرت حركة التنوير في بلد واحد، بل انتشرت في أرجاء عدة. ففي فرنسا، نجد جان جاك روسو (1712 – 1778)، وفرانسوا فولتير (1694 – 1778)، ومونتسكيو (1689 – 1755)، ودنيس ديدرو (1713 – 1784)، وجوليان دو لاميتري (1709 – 1751)، وبول هنري هولباخ (1723 – 1789). وفي ألمانيا، ضمت قائمة «التنويريين» كلًا من كريستيان فولف (1679 – 1754)، وموسى مندلسون (1729 – 1786)، ولسنغ (1729 – 1781)، وكانط (1724 – 1804)، ويوهان هردر (1744 – 1803). أما في إنكلترا، فكان بين أهم مفكري التنوير جوزف بريستلي (1733 – 1804)، وجريمي بنثام (1748 – 1832)، وآدم سميث (1732 – 1790). ومن أهم مفكري التنوير في الولايات المتحدة توماس بين (1737 – 1809)، وتوماس جيفرسون (1743 – 1826)، وبنيامين فرانكلين (1706 – 1790)[179].

بيد أن المسيري يرى أن التنوير كشف عن لحظته النماذجية الواحدية العقلانية في فكر الموسوعيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وليس مستغربًا أن ينصب اهتمام المسيري على فلسفتهم المادية التي تعكس النماذج العضوية والآلية؛ فالتنوير المتطرف تجلى في الأعمال التي تحتفي بالعالم بوصفه وجودًا عضويًا أو آليًا أو الاثنين معًا؛ إذ ألّف دو لاميتري كتابي **التاريخ الطبيعي للنفس** (1745) **والإنسان آلة** (1748)؛ ووضع كلود أدريان هلفتيوس كتابيه **عن الروح** (1758) **وعن الإنسان** (1773)؛ ونشر بول هنري هولباخ أهم كتبه **نظام الطبيعة** (1770)؛ كما ألف بيير كابانيس كتاب **العلاقات بين الطبيعي والمعنوي في الإنسان** (1802)، ناهيك عن كتاب كوندورسيه **مجمل صورة تاريخية لتقدم العقل البشري** (1795)[180].

حاول دعاة التنوير إقناع الإنسان بأن حالة الطبيعة إنما هي من النعيم الإنساني في جنة عدن، وهذه الرؤية هي نتاج التفاعل بين الرؤى المجازية للإنسان في القرنين السادس عشر والسابع عشر. يقول المسيري: «حذرنا هوبز ومكيافيلي منذ البداية من أن الإنسان ذئب من الذئاب... وقارن سبينوزا الإنسان بقطعة حجر ألقتها يد قوية إلى هذا العالم... وقارن نيوتن العالم بأسره بآلة بديعة الصنع تدق بانتظام وبلا نهاية كالساعة من دون تدخل بشري أو إلهي... وقارن لوك عقل الإنسان بصفحة بيضاء تسجل المعلومات الحسية كافة من دون تمييز»[181].

جعل المسيري من التنوير نقطة انطلاقه في نقد الحداثة حتى يبين أن لهذه الصور المجازية كلها تأثيرًا بالغًا في تفكيك الإنسان كما أرادت أعلام فكرية غربية أخرى بارزة مثل آدم سميث (1723 – 1790)، وتشارلز داروين (1809 – 1882)، وسيغموند فرويد (1856 – 1939)، وإيفان بافلوف (1849 – 1936)، يقول المسيري: «أدى ذلك كله إلى ظهور الصورة المجازية التي

ساقها آدم سميث، وهي تصور الإنسان كائنًا في عالم تحكمه يد خفية، وفي سوق تحكمه القوانين الآلية التي تقوم على العرض والطلب. أما داروين فأوضح أن جنة عدن التي تصورها روسو ليست على شاكلة الآلة، بل هي غابة تحقق الانسجام من خلال يد خفية تشعل الصراع من أجل البقاء وفكرة البقاء للأقوى... وجاء فرويد ليثبت أن هذه الغابة هي داخل الإنسان. أما بافلوف فأجرى تجاربه على الكلاب، وطبق اكتشافاته على الإنسان، وهكذا جرى تفكيك الإنسان تمامًا»[182].

يستند هذا الفهم القائم على تتبع الصور المجازية إلى افتراض استمرارية دائمة للأسس الفكرية التي يقوم عليها الفكر الغربي الحديث. ويعي المسيري وجود اختلافات وانقطاعات وفجوات، لكنه يسعى إلى تجاوزها من أجل الوصول إلى الأساس النماذجي الذي يعزز تمييزه الأساسي بين الإنسان والطبيعة. ولا غرابة في ذلك، فالتحيز الثقافي عند المسيري، لكونه مصريًّا عربيًّا مسلمًا يدرك تمامًا فظائع العالم الغربي وميراثه الإمبريالي في الشرق الأوسط، عنصر مهم في انتقاء تفصيلات معينة واستبعاد تفصيلات أخرى في معالجة التنوير. بيد أن تناول المسيري التنوير على هذا النحو تعضده دراسات تاريخية غربية في القرن العشرين، ومراجعات نقدية وتاريخية معاصرة، فربما يصعب محو الذاتية والأيديولوجيا تمامًا من عملية التفسير، لكنهما لا تعوقان تقديم نماذج أكثر تفسيرًا وتأويلًا.

ينبغي ألا ننسى أن عصر التنوير ارتبط بحركة ثقافية فكرية حضارية اهتمت بالتجربة العلمية والإبداع الإنساني في المجالات المختلفة، وواجهت الخرافات والمعتقدات التي كانت تقيد حرية الإنسان وطاقاته الإبداعية. ولا يخفى على القارئ أن هذه الحركة العلمانية تفاعلت إلى حد كبير مع عصر النهضة وحركة الإصلاح الديني الذي اصطدم بالكنيسة مؤسسةً دينيةً سياسية تسيطر على الحياة العامة والخاصة؛ إذ كانت الكنيسة همزة الوصل الوحيدة بالإله العظيم والاحتماء به، بل والسلطة الوحيدة التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية وإدارة الشؤون الاقتصادية والعلاقات السياسية والاجتهادات الفكرية. لكن، عندما يتحدث المسيري عن عصر التنوير، فإنه يهمش الجانب المضيء من هذه الحركة تهميشًا كليًّا (وفق تبرير منهجي قائم على فكرة الأنموذج وعلاقته بالمجاز)، حيث يتحول هذا العصر في جوانبه كلها إلى «التنوير المظلم»، بل تتحول الحضارة الغربية إلى التجسد الحقيقي للأنموذج المادي لأنها تعاملت مع الإله باعتباره صانع الساعات العظيم، ومع العالم بوصفه الساعةَ التي تعمل من دون الحاجة إلى تدخل أي قوة خارجية (الصورة الآلية) أو التي حولت العالم بأسره غابة داروينية والبشرَ نباتات عضوية أو حيوانات مفترسة (الصورة العضوية).

في واقع الأمر، يؤدي منهج المسيري لا محالة إلى اختزال حركة التنوير في التنوير الفرنسي

الراديكالي؛ إذ اكتفى المسيري عند الحديث عن حركة التنوير في ألمانيا وإنكلترا وأميركا بذكر بعض أعلام هذه الحركة، ولم يتناول أعمالهم بالتحليل[183]. يقول المسيري: «ولم يكن فكر حركة الاستنارة في جميع الأحوال ماديًّا واحديًّا بسيطًا دائمًا، فكانط، على سبيل المثال، كان يعتبر نفسه ممثلًا لحركة الاستنارة وفكرها، كما أن روسو بعاطفته المشبوبة قد يعطي انطباعًا بأنه أبعد ما يكون عن العقلانية المادية. ومع هذا، فإننا نذهب إلى أن الاستنارة وصلت لحظتها النماذجية المادية العقلانية الواحدية في فكر مدرسة الفلاسفة الموسوعيين في فرنسا، لذا فإن تناول أفكارهم قد يوضح لنا بشكل متبلور طبيعة الرؤية الاستنارية كمشروع وكمتتالية مثالية متوقعة»[184].

هكذا، لا يتحدث المسيري عن الأنموذج الغربي باعتباره ظاهرة ثقافية حضارية شهدت اهتمامًا كبيرًا بحرية الإنسان، وازدهار الفن والموسيقى والأدب. ولا يجد القارئ الذي يعكف على قراءة المسيري أثرًا في كتاباته عن التنوير لازدهار الفن، والإنتاج الغزير للموسيقى الدينية والدنيوية، أو الإبداع الإنساني في النوادي الأدبية والصالونات الثقافية أو حتى البحوث العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية المختلفة. وإذا وجد القارئ شيئًا عن هذا الإبداع، فإنه لا يعدو أن يكون إبداعًا ماديًّا يتمركز حول الطبيعة المادية التي لا تعترف بقدسية الإله أو خصوصية الإنسان. في عام 2007، كتبت مقالة صغيرة نشرها المسيري ضمن عدد خاص عن أعماله في **مجلة الجزيرة الثقافية**، وتجرأت ساعتها وقلت: «أظن أنه إذا أتيحت الفرصة للمسيري بأن يتناول الفن في عصر الاستنارة، لكان المهندس والرسام الإيطالي باتيستا بيراتزي هو الأنموذج الأمثل للفنان في ذاك العصر لأنه أبدع الكثير من التحف الطوبوغرافية التي تعرض للجانب المظلم لهذا العصر من خلال تصوير السجون التي تخيلها بيراتزي في تلك الفترة»[185].

هنا، تتضاءل عظمة التنوير بوصفها صورة مجازية للنور والعقل والحرية، وتظهر الحداثة بوجه عام انتهاكًا علمانيًّا بحق الإله والإنسان كليهما. وعلى الرغم من أن النقاد والمؤرخين يعون وجود اختلافات وانقطاعات وفجوات، فإنهم يسعون إلى تجاوزها من أجل الوصول إلى أساس نماذجي يؤيد أطروحاتهم. ويذهب الباحث جوناثان إسرائيل إلى أن حركة التنوير كانت تحوي في داخلها تيارين: تيار دعاة التنوير المتطرف وتيار دعاة التنوير المعتدل. وحاول المعتدلون التصدي لطموحات المتطرفين في وضع نهاية لمنظومة الضغوط الاجتماعية بأسرها من خلال اتخاذ العقل والطبيعة مرجعية نهائية، لكن التيار المتطرف طغى على المشهد الفكري، وانتهى الأمر بأن التيار المعتدل «أثبت ببساطة أنه غير قادر بكل وضوح على أن يكسب المعركة الفكرية بقوة الحجة والإقناع»[186].

يتلاقى نقد المسيري للتنوير في كثير من الأوجه مع الهجوم العنيف الذي شنته الدراسات التاريخية في القرن العشرين ضد أنصار الفلسفة المادية عمومًا وجوليان دو لاميتري (1709 –

1751) خصوصًا، حيث واجه دعاة التنوير اتهامات بأنهم مسؤولون جميعًا عن ظهور الدولة الشمولية ومساوئ القرن العشرين والعدمية التي لا تعترف بمكانة خاصة للإنسان في الكون. وهنا يجري اختزال ميراث التنوير إلى رؤية مادية تتجسد في كتابات لاميتري الأساسية عن فلسفة الطبيعة: **التاريخ الطبيعي للنفس والإنسان آلة والإنسان نبات والنظام الإبيقوري**. ويعزى الهجوم على دعاة التنوير ووصفهم بأنهم «متعهدو أفكار فاضحة» إلى أن كارل ماركس اختصهم بالفضل والتكريم، ما يسَّر على المؤرخين أن يلقوا عليهم المسؤولية، وأن يلوموهم على مساوئ القرن العشرين، وممارسات الأنظمة الشيوعية، وظهور الحكومات الشمولية، بل وحتى المحرقة النازية المعروفة بالهولوكوست[187].

ربما لا تمثل هذه الرؤية إلا اختزالًا للحداثة في «الجانب المظلم من المجتمع الحديث» الذي تنبأ به ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في جدل التنوير الذي ظهر بدايةً في عام 1944 بعنوان **شذرات فلسفية**، ووصل هذا النقد إلى ذروته في أعمال هربرت ماركوز في **الإنسان ذو البعد الواحد** (1964). وربما من اليسير اتهام المسيري بأنه تأثر بالنقد الثقافي التراجيدي التشاؤمي الذي جاءت به مدرسة فرانكفورت، وما قدمه ماكس فيبر من نقد للعقلانية وصور مجازية مثل «القفص الحديد» للحداثة و«فك السحر عن العالم». فمن الواضح أن نقد التنوير والعقلانية في القرن العشرين إنما هو «تنويعات مختلفة تتردد فيها أصداء ماكس فيبر وأطروحاته»[188]. فلا غرابة، إذًا، أن يخصص المسيري مساحة واسعة لعرض نظرية العقلنة أو الترشيد (Rationalization) عند ماكس فيبر في كتابيه **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (2006) و**العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (2002). وهذا يعني أن المسيري يقترب من التوجهات الغربية النقدية جميعها التي تنبأت بأن القرن العشرين سيكون عصر العقلنة الذي سيستعمر حياتنا اليومية ويعيد تشكيلها من جديد. تناولنا أثر ماكس فيبر في فكر المسيري في ورقة بحثية ضمن كتاب نُشر في ألمانيا بعنوان **ماكس فيبر في العالم** (2014)، وتبرز الورقة استخدام المسيري فكرة «الأنموذج المثالي» (Ideal Type) عند ماكس فيبر، وتطويره صورة «القفص الحديد» في نقده العلمانية الشاملة[189].

تتخذ المادية العقلانية للتنوير من الإنسان أو الطبيعة أو كليهما مرجعية نهائية، وصدرت هذه المادية العقلانية عن خطاب غربي لأعلام من المفكرين الذين وجدوا في الطبيعة عالمًا كونيًّا طبيعيًّا ذا دلالات فيزيائية وإنسانية وغائية، ثم حدثت قطيعة راديكالية ما إن صار الإنسان مصدر المعنى، وما إن انتقلت الطبيعة إلى مرتبة ثانوية أداتية؛ إذ ارتأى علماء الكيمياء إمكان إعادة تشكيل النمو الطفيلي في مادة عضوية، وعمل أنصار الفلسفة الآلية على إقناع من حولهم بالطبيعة الذرية للكون، والسلبية العامة التي تتسم بها المادة، والمنظومة الكونية التي تستمد حركتها واستمراريتها من داخلها لا من خارجها[190].

على الرغم من إدراك المسيري التراث اليوناني الذي يحتفي بالرؤية الجمالية للطبيعة باعتبارها شكلًا من أشكال الكمال، فإنه قدّم الطبيعة إلى القارئ باعتبارها مادة سلبية/ ناشطة تمثل قدرة الإنسان على التحول إلى سوبرمان (إنسان فوق البشر) يمكنه إعادة تشكيل الواقع، أو قدرة الطبيعة نفسها على تحويل الإنسان إلى سَبمان (إنسان دون البشر) لا يمكنه تجاوز قوانينها المادية. وتصدر هذه الرؤية عن اقتناع أن ظهور الحداثة جعل فكرة الطبيعة أيديولوجية للتقدم أكثر من كونها أنموذجًا جماليًّا يعكس كمال الأنموذج الإلهي في الكون. ويتجلى هذا التحول في عدد من الصور المجازية التي يمكن تتبعها بسهولة، وتحليلها بدقة، من أجل رسم خريطة واضحة للأسس التي قام عليها الفكر الغربي الحديث أو ما يطلق عليه المسيري «الفلسفة المادية العقلانية الصلبة»: عقل الإنسان صفحة بيضاء (جون لوك)، الدولة المطلقة تنين ضخم (توماس هوبز)، العالم آلة (اسحق نيوتن)، الدولة إله مطلق (فريدريك هيغل)، العالم قفص حديد (ماكس فيبر)، العالم حياة نباتية (تالكوت بارسونز)، الإنسان هو بروميثيوس وفاوستس ونابليون وطرزان (سوبرمان نيتشوي). ويذهب المسيري إلى أن هذه الصور المجازية الغربية كلها هي صور فرعية يمكن نسجها في أنموذجين أو صورتين أساسيتين: الصورة الآلية والصورة العضوية[191].

تضرب أطروحة المسيري بجذورها في الخطاب النقدي الغربي، فتاريخ الفلسفة الغربية يمثل حالة من التأرجح بين الصورة الآلية والصورة العضوية. فهذا رينيه ديكارت يرى الحيوانات آلات خالصة والبشر آلات عاقلة، وفي هذا التصور توفيق بين أهداف ديكارت العلمية ورؤيته المسيحية للإنسان. ويتمكن جون لوك من تجاوز هذه الفلسفة الآلية وفصل الإنسان عن عالم الحيوان، مؤكدًا أن الحيوانات تفتقر إلى ملكات التجريد والتعبير، وإن امتلكت بعض الأفكار الحسية ودرجة من العقل. ويأتي داروين بنظرية جديدة تتصور أن الحياة الحيوانية والنباتية والبشرية تطور لنسيج حي عضوي واحد. فتعزز وجود الصورة الآلية بفضل لاميتري وكتابه **الإنسان آلة** (1748) المثير للجدل، وتضاءلت مع هذه الصورة أهمية الجوانب الديكارتية الأخلاقية والغائية لعقل الإنسان، وأما الصورة العضوية فوصلت إلى منتهاها مع تشارلز داروين عندما أعلن أن الإنسان جزء من الطبيعة، بل جزء من مملكة الحيوان تحديدًا[192]. هكذا صارت الكائنات الحية والآلات منظومات مكتفية بذاتها، ومرجعية نفسها حيث لا تشير إلى شيء خارجها، وهذا يحول دون وجود ميتافيزيقا متعالية، بل ومن دون دفاع عن طريقة خاصة للتعامل مع الظواهر الإنسانية الفريدة[193].

يرفض المسيري الرؤيتين الآلية والعضوية كلتيهما، ويضعهما في سياق الرؤية الحلولية الكمونية التي لا تتوافق والرؤية التوحيدية للوجود التي تقوم على فلسفة العلو/ التجاوز. يؤكد المسيري أن التنوير كان يرمي في الأصل إلى تحرير الإنسان من أغلال الجهل، ووضعه في مركز

الكون، وتأكيد حريته ومقدرته على العلو وسيادته على الطبيعة. أما المفارقة، فتكمن في أن دعاة التنوير كانوا على قناعة بأن الإنسان جزء عضوي من الطبيعة العضوية، ومن ثم فإنه يخضع للقوانين المادية نفسها التي تحكم الظواهر المادية. فلا غرابة في أن السعي نحو العلو/ التجاوز تحول إلى انغماس في الحلول والكمون، ولا غرابة أن يتحول التطلع إلى الحرية إلى حتمية مادية بيولوجية، فلم يعد البشر كائنات إنسانية فريدة، بل صاروا أبناء الطبيعة[194].

يذهب المسيري إلى أن الصورتين العضوية والآلية لفكرة التقدم تحولتا قوة حقيقية دافعة التاريخ البشري، وبات «دعاة التنوير المظلم» يرون التقدم قادرًا على الإجابة عن جل الأسئلة المتعلقة بالوجود والغاية النهائية من الحياة، بل فرضوا على باقي الكرة الأرضية هذه الرؤية الكونية عندما اعتبروا أوروبا أفضل أنموذج للتقدم، إن لم تكن أنموذجه الأوحد، والمرجعية النهائية التي تتبناها عوالم الوجود الدنيوية الأخرى معيارًا لها. لذا، صارت العالمية والتجانس التام هدفين نهائيين للتقدم والوجود الإنساني نفسه، وتوصل المسيري إلى نتيجة مفادها أن التقدم يعني في الأغلب الأعم حركة تتجه نحو الوضوح التام والتحكم التام والانسجام الكامل والنعيم الأرضي ونهاية التاريخ. يقول المسيري: «كل المدن الفاضلة المادية (اليوتوبيات التكنوقراطية)، التي تُدار على أسس علمية/ مادية، يظهر فيها إنسان مثاليًا تمامًا، إنسان في مثالية النحل والنمل والحيوانات التي تبلغ الغاية في التنظيم، وهي كائنات تعيش في مجتمعها بشكل آلي منطقي؛ كالإنسان الآلي المغسول في الرشد المادي من قمة رأسه إلى أخمص قدمه؛ إنسان لا يختار ولا يقرر، فكل شيء قد تم اختياره وتقريره له؛ وهو لا يحمل أي أعباء أخلاقية، فهو يتصرف بشكل آلي حسب طبيعته؛ وطبيعته لا خير فيها ولا شر ولا قلق ولا أسئلة كبرى»[195].

في المدن الفاضلة المادية، أصبحت صورة التقدم مكونًا أساسيًا من مكونات الحداثة الغربية، ويتجلى التحيز الثقافي الذي تنطوي عليه هذه الصورة في إنكار حق المجتمعات التقليدية والثقافات الأجنبية في الاختلاف، بل وفي الوجود أصلًا؛ ذلك لأن الغرب يمثل الثقافة الحديثة، أما باقي العالم، فيمثل ما يسمى الثقافات ماقبل الحديثة التي لم تجد أمامها إلا خيارات ثلاثة: الاستعمار أو الإدماج أو الإبادة.

تحولت الإسكاتولوجيا الميتافيزيقية الأخروية على أيدي دعاة التنوير إلى نسخة علمانية كامنة في التاريخ الدنيوي؛ إذ استحوذت عليهم فكرة التقدم والفلسفة المادية المتطرفة، فنصَّبوا أنفسهم، ولا سيما منهم ديدرو، أساتذة قادرين على تعليم القضاة معنى العدالة، والجنود معنى الوطنية، ورجال الدين طبيعة الإله[196]. فليس مستغربًا أن يرى المسيري في أسطورة بروميثيوس الصورة المجازية العلمانية الأساسية التي يمكن أن تصف بحق توجه عصر النهضة وحركة التنوير؛ إذ صار بروميثيوس رمز الإنسان الذي يتمرد على القوى الميتافيزيقية، ويرفض سيطرتها، ويطور العلم

حتى يقهر الطبيعة، ويصبح هو نفسه إلهًا مكتفيًا بذاته[197]. بيد أن المسيري يبرز التناقض الأساسي في حركة التنوير، مؤكدًا أن رؤيتها المثالية صاحبتها نزعة ترى البشر أبناءً للطبيعة. وفي حوار معي، يوجز المسيري هذا التناقض قائلًا: «الحلم بذات إنسانية قادرة على فهم الواقع والسيطرة عليه وإعادة صوغه من جديد حل محلها ذات جرى تفكيكها واختزالها إلى عناصر مادية، فصار الإنسان جزءًا لا يتجزأ من صيرورة مادية لا تعرف الثبات أو الوحدة أو التجاوز أو المعنى... فالعقلانية المادية تؤول في نهاية المطاف إلى اللاعقلانية المادية»[198].

رابعًا: الطبيعة شيفرة الحداثة

توضح نظرة فاحصة للنقد الذي طرحه باومان والمسيري أنهما وجدا في «الطبيعة» مفهومًا ثقافيًّا أساسيًا، يشكل محتواه الفكري شيفرة الحداثة العلمانية، وهذا يعني أنه لا يمكن فهم التنوير والعلمانية إلا إذا فُكت شيفرة «الطبيعة». وتصدى باومان لهذه المهمة في أحد أعماله الباكرة بعنوان **نحو سوسيولوجيا نقدية: مقالة في الإدراك العام والتحرر** (1976). ويعد هذا الكتاب دراسة نقدية فريدة تحاول فك شيفرة «الطبيعة» باعتبارها الشيفرة الرئيسة للعلمانية، فهو يبرز أهمية الصلة بين «الطبيعة» والعلمانية في أعمال فرانسيس بيكون الذي أدرك قبل أربعة قرون الحالات الجدلية المبهمة للطبيعة: «الطبيعة لا يمكن إخضاعها إلا بخضوعها طواعية»؛ ويحاول باومان شرح هذا الصراع بين الإنسان (الذات الفاعلة) والطبيعة (الموضوع المستهدَف) من خلال صورة مجازية تصور الصراع بين النحات (الإنسان – الذات الفاعلة) والحجر (الطبيعة – الموضوع المستهدف): «تشبه تجربة الإنسان مع الطبيعة التجربة الثنائية المبهمة التي تحدث عندما يلتقي النحات كتلة حجرية لا شكل لها، تنتصب أمامه خاضعة طائعة منتظرة إياه بشوق، ومتلهفة لاستيعاب أفكاره المبدعة وتجسيدها. بيد أن استعدادها لأن تطيع النحات إنما هو استعداد انتقائي للغاية، فهذه الكتلة الصخرية حددت اختيارها جيدًا قبل أن يمسك النحات بإزميله، فصنفت أفكار النحات إلى صنفين: أفكار يمكن تحقيقها وأخرى لا يمكن تحقيقها، أفكار معقولة وأخرى حمقاء. وحتى ينعم النحات بحرية الفعل، عليه أن يتعلم حدود حريته، أي لا بد من أن يتعلم كيف يقرأ خريطة حريته التي رُسمت في طبيعة الصخرة»[199].

تمتد هذه الصورة المجازية كما يراها باومان لتشمل الوجود الإنساني بأسره، وعندئذٍ تصبح الحياة فن الممكن، والعلم الحد من اللاممكن، وقمع اللاواقعي، واستبعاد الأسئلة الغريبة. يشمل هذا الفهم لعلاقة العلم بالطبيعة العقل الإنساني في ضوء تحليل ماكس فيبر القواعد الضرورية وقوانين الآلة البيروقراطية التي تواجه الأفراد بوصفها انعكاسًا حقيقيًّا للطبيعة التي لا تعرف التبدل والتغير أو الشفقة والرحمة. يقول باومان: «بقدر ما يحد العلم من الأسئلة التي تهدي إلى الله،

بقدر ما يجد الفعل القائم على الأسس العلمية الأفعال التي تفضي إلى اللاعقلانية؛ فكلاهما يوظف الطبيعة، أو ضرورة على شاكلة الطبيعة، لتحقيق الغاية المرجوة؛ والثمن الذي يدفعانه طواعية لقاء مكاسب الكفاءة هو القبول بعدم الشك في شرعيتها. وفي واقع الأمر، لا يمكن العلم أن يشكك في هذه الشرعية، بقدر ما لا يستطيع الفعل العقلاني ألا يرتاب فيها، فيبقى كل منهما على طبيعته ما دامت الطبيعة عالم الضرورة القديرة التي لا يستطيع أحد أن يسألها عما تفعل»[200].

في هذا السياق، يشير باومان إلى الاستنتاجات التي توصل إليها كونت دو بوفون وديدرو، على التوالي: «كل شيء يمكن أن يكون»، و«ما يتعارض والطبيعة يتعارض والعقل». لا تساوي هاتان المقولتان، برأي باومان، بين الطبيعي والحتمي فحسب، بل بين الطبيعي والصالح والحسن والمقدس والمهيمن.

تهب الطبيعة أكثر من مجرد حدود للفعل والفكر العقلاني، بل تهب العقل نفسه. فكل معرفة صحيحة انعكاس للطبيعة، وتكمن قوة الإنسان في مقدرته على معرفة ما لا يستطيع أن يفعله، ومقصد العلم أن يعلمه ذلك تحديدًا، وهذه هي الحالة الوحيدة التي «يكون» فيها العلم قوة[201].

استوعب الفكر الغربي الحديث، منذ روسو على الأقل، مفهوم الطبيعة على هذا النحو، وطبقه على المجتمع، فصار المجتمع مركز المرجعية العليا، والقوة فوق البشرية، والسيادة السلطانية، والحاكم، والمشرع الذي يتولى دحر المقاومة التي تبديها النزعات الوحشية الأنانية. وكان تصوير الإنسان حيوانًا أنانيًّا لا بد من ترويضه قاعدة بدهية آمن بها دعاة التنوير الذين يقارنهم باومان بأهل التشريع المسؤولين عن سن قواعد البحث العلماني عن الحقيقة وشرعنة القوة المركزية للدولة ورسالتها الحضارية[202]. كان دعاة التنوير نخبة مسؤولة عن التحديث، فشنوا «حربًا صليبية ثقافية» لإعادة تعريف القيم والنماذج الثقافية كلها التي وجدوا فيها علامات تخلف وتأخر أو ربما جنون[203]. وكان دعاة التنوير يطمحون إلى تأسيس «جنة العقل»، لكن «اتضح أن توجههم الراديكالي المستنير اندفاعٌ حثيث نحو التشريع والتنظيم والإدارة لا نحو نشر المعرفة»[204]، فارتبطت حركة التنوير ارتباطًا وثيقًا «بتتويج الطبيعة إلهًا جديدًا، وشرعنة العلم دينًا حنيفًا وحيدًا، والعلماء أنبياءه وكهنته»[205].

اكتمل تأليه المجتمع مع ظهور السوسيولوجيا نظريةً للحداثة، ولا سيما في أعمال إميل دوركهايم (1858 – 1917). وجاء هذا التأليه، كما يرى باومان، في سياق العلمنة السريعة للحياة الفرنسية الاجتماعية والسياسية، واتسمت هذه العملية بالشمولية والكمال حتى حلّت إرادة المجتمع استحوذت في مكانة تخولها تحديد الوصايا الأخلاقية. وهكذا بات المجتمع الأساس الوحيد والسلطة الوحيدة والمقياس الوحيد للحياة الأخلاقية، وهكذا أيضًا نجد أن الاستسلام إلى

سلطة المجتمع حل محل الاستسلام لله الذي يحرر الإنسان من العبودية، وإن كان الإله لم يمت تمامًا في هذا السياق كما أراد نيتشه، بل هُمِّش واستُبْدِل بسلطة جديدة[206].

يذهب المسيري إلى أن العلمانية في مرحلة الصلابة تتسم بصراع بين عالمين: عالم يتمحور حول الإنسان وعالم يتمحور حول الطبيعة. أما في مرحلة السيولة، فينتهي الصراع لمصالحة العالم المتمركز حول الطبيعة، وتوضح المقارنة الآتية رسم المسيري النزعات الرئيسة التي تتجلى في هذين العالمين المتداخلين[207]:

العالم المتمركز حول الطبيعة	العالم المتمركز حول الإنسان
الطبيعة مركز الكون	الإنسان مركز الكون
الإنسان موضوع/ مادة مستهدفة الإنسان أداة نافعة للطبيعة	الإنسان ذات فاعلة الطبيعة أداة نافعة
المطلقات العلمانية المادية	المطلقات العلمانية الإنسانية
العقل البراغماتي (إنسان وظيفي ذو بعد واحد)	العقل الإمبريالي (العلم، أخلاقيات بلا ميتافيزيقا)
سَبمان (أدولف آيخمان)	سوبرمان (هتلر وستالين وغيرهما)
الاشتراكية العلمية	الاشتراكية الإنسانية
الآلة البيروقراطية	اليوتوبيا الإنسانية
انعدام الحرية في المنظومتين الاشتراكية والرأسمالية	الحرية في المنظومتين الاشتراكية والرأسمالية

يذهب المسيري إلى أن الحداثة الصلبة علمنت منظومات القيم المسيحية وغير المسيحية، واتسمت بصراع شديد بين هذين الأنموذجين؛ فظهرت مطلقات علمانية إنسانية (مسار التاريخ وإرادة القوة وإرادة الشعب وروح الشعب والشعب العضوي وعبء الرجل الأبيض والرسالة الحضارية والدولة المطلقة)؛ كما ظهرت مطلقات علمانية مادية (الحتمية التاريخية والحتمية الأخلاقية وقانون العرض والطلب والسوق/ المصنع والمصلحة/ اللذة وقوانين الطبيعة والإثنية والطبقة والمصالح الاقتصادية). جاءت مسميات ومطلقات علمانية أخرى، مثل «اللوغوس» و«المجتمع» و«الطبقة العاملة»، لتحل محلَّ الإله، أما المفاهيم الميتافيزيقية الخاصة بالآخرة والبعث ويوم الحساب، فحلّت محلها مفاهيم علمانية أخرى، مثل «حكم التاريخ» و«نهاية التاريخ» و«اليوتوبيا التكنوقراطية» و«الفردوس الأرضي»[208].

تقضي الحداثة العلمانية في مرحلة السيولة على فكرة العلو/ التجاوز تمامًا، وينتهي الصراع بين الذات والموضوع، وتذوب الذات في الموضوع، ويذوب الموضوع في الذات، وتحل المصادفة والانقطاع واستحالة تحديد المعنى محل السببية، وتنتهي مركزية الإنسان لمصالحة مركزية الصيرورة الدائمة، وتتفكك المراكز كلها. وربما تبشر هذه الحالة الجديدة بالتعددية المثالية، لكنها في واقع الأمر تفكيك وتفتيت ذري تتجلى فيه سطوة النسبية واختفاء مقولات الحقيقة والخير والحق والجمال، إنها تحول من «الواحدية الصلبة» (المتمركزة حول الإنسان أو الطبيعة) إلى «الواحدية السائلة الشاملة» التي لا تعتدّ بأي حدود أو قيود. وهكذا، كما يرى المسيري، يجري تهميش إمكان العلو/ التجاوز الذي هو ثمرة الصراع بين عالم متمركز حول الإنسان وعالم متمركز حول الطبيعة، بل تتلاشى إمكان العلو/ التجاوز تمامًا في عصر الحلولية الكمونية الشاملة السائلة[209].

استحوذت شيفرة «الطبيعة» على المسيري حتى اعتبرها مسألة فلسفية أساسية لفك شيفرة الحداثة العلمانية. ففي منتصف ستينيات القرن الماضي، كتب المسيري دراسة بالإنكليزية بعنوان **الرأسمالية التنافسية والإنسان الطبيعي**، يؤكد فيها الدور الذي اضطلعت به الرأسمالية في تحويل الإنسان من كائن مركب إلى كائن آلي تحكمه قوانين الطبيعة والاستهلاك[210]. عندما زار نوام تشومسكي القاهرة في عام 1994، انبهر المسيري بخطابه القائم على النزعة الإنسانية، لكنه لم يقبل بأطروحاته لأنها تختزل ضمنيًا الإنسان إلى عالم الطبيعة/ المادة، وهذا ما دفع المسيري إلى طرح الأسئلة البلاغية الآتية: ما الطبيعة؟ هل في داخل البشر ما يُميِّزهم من الطبيعة، أم هم جزء لا يتجزأ منها لا يتجاوزها قط؟[211]. وفي مناسبة أخرى، شهد «بيت ثقافات العالم» في برلين حوارًا ساخنًا بين المسيري ومحمد أركون؛ إذ كان أركون يدافع عن هيمنة العلوم الطبيعية، بينما رأى المسيري في هذه الهيمنة نذيرًا بضياع الإنسان، ونادى بضرورة تأكيد التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وانتهز المسيري هذه الفرصة، فأثنى على إيمانويل كانط ورموز مدرسة فرانكفورت بحسبانهم مدافعين عن ثنائية الإنسان والطبيعة، بل اختتم المسيري حديثه بهذه الجملة التقريرية القوية: «إنني كمفكر مسلم أرى نفسي وريثًا حقيقيًا لهما [كانط ومدرسة فرانكفورت] أكثر من دعاة مابعد الحداثة في الغرب»[212]. ولا عجب في ذلك؛ إذ أفاد المسيري من مساهمة مدرسة فرانكفورت في فك شيفرة «الطبيعة»، ولم يتردد في وصف هذه المدرسة النقدية بأنها «خير نقد للعلمانية الشاملة والنسبية»[213].

على الرغم من أن فكرة الطبيعة يمكن أن تتبدى في الرؤية الإسلامية أنموذجًا جماليًا يعكس كمال الأنموذج الرباني؛ فإن المسيري يضع شيفرتها ويفكها باعتبارها أيديولوجية التقدم، وهو بذلك يجعل من «الطبيعة» و«المادة» عالمين سلبيين (الفلسفة الطبيعية والفلسفة المادية)، ما يجعل القارئ – كما يرى وليام كونولي – يشكك في هذه الأيديولوجية التي تجعل الطبيعة الإنسانية وغير

الإنسانية مادة بأمر البشر، يصنعون بها ما يشاءون[214].

يذهب المسيري إلى أن الحداثة تتأرجح بين أنموذجين أو صورتين مجازيتين أساسيتين: الصورة الآلية والصورة العضوية. تصور الصورة الآلية العالم آلة تستمد حركتها من قوة خارجية، بينما تصور الصورة العضوية العالم كائنًا عضويًا حيًّا يستمد حركته ونموه من قوة داخلية. وعلى الرغم من ذلك، تستبعد هاتان الصورتان قدرة الإنسان على العلو/ التجاوز، وتحتفيان بعالم الطبيعة/ المادة، وهذا يعني أن «الأنموذج المهيمن» في الحضارة الغربية الحديثة يتأرجح بين هاتين الصورتين المجازيتين الأساسيتين[215].

يسود هذا الاستنتاج الخطابَ الغربي النقدي أيضًا؛ إذ تجاوزت الفلسفة الآلية الدلالات الميتافيزيقية التي ربطها أرسطو وأنصار النزعة المدرسية بالمادة والطبيعة، ولم تحاول هذه الفلسفة الاحتفاء بالحجج الغائية أو العلل النهائية، بل أكدت الاستدلال الرياضي، ورأت أن النزعة الآلية نظام مغلق له حركة ذاتية وتولد ذاتي لا يبالي بأي تأثير خارجي، حتى وإن ارتبط كل ما يحدث في داخله بمصدر متجاوز/ متعال للحركة. وتكمن أهمية هذه الرؤية الفلسفية في أنها تجعل الإنسان المصدر الوحيد للمعنى، وتبرز قدرته على استيعاب الواقع الذي تحكمه قوانين آلية متماثلة[216]. وتذهب الفيلسوفة حنة أرندت إلى أن نقطة التحول في التاريخ الفكري الغربي حدثت عندما حلت صورة تطور الحياة العضوية محل صورة صانع الساعات، فهذه الصورة العضوية آلت إلى اختفاء الانفصال بين الذات والموضوع بعدما كان متأصلًا في الوعي الإنساني، وإلى الفصل الديكارتي بين الإنسان والعالم المحيط به[217].

ينطوي إبراز هذه التغيرات الإدراكية للعالم على تأكيد أن ظهور العلمانية يتعلق بتحول بنيوي ومعرفي عميق للمجتمعات الغربية ونظرتها إلى الإنسان والطبيعة والتاريخ. ويرمي المسيري من إلقائه الضوء على هذا التحول إلى تأكيد عدم اتساق الأنموذجين الآلي والعضوي مع الرؤية الإسلامية: «الصور المجازية الآلية لا يمكن أن تعبر عن الرؤية التوحيدية، لأنها تفترض أن الكون مثل الآلة التي تدور [من خلال قوة خارجية] بلا هدف ولا غاية. والصور المجازية العضوية (العالم كنبات أو حيوان) تصبح هي الأخرى مستحيلة، لأنها ترى العالم باعتباره كُلًّا متماسكًا مصمتًا لا تتخلله مسافات أو ثغرات [علاقات سببية صلبة ومطلقة لا غير]، فهو مكتف بذاته ومرجعية ذاته»[218].

يرفض المسيري العلاقات السببية المطلقة الصلبة التي يفترضها الأنموذجان الآلي والعضوي لأنهما يتطلعان إلى السيطرة على الوجود الإنساني ووضع نهاية للتاريخ كما يتعامل التاجر مع السوق أو العالم مع مواد التجربة في المعمل: «إن كلا الأنموذجين الآلي والعضوي الشمولي يساعد في

توليد نوع من أنواع المعرفة التي تيسر عملية التحكم الكامل في الواقع والهيمنة عليه (نسميها «المعرفة الإمبريالية»)، مثل معرفة التاجر بالسوق، فهي معرفة تهدف إلى التنبؤ بالأسعار وبحركة السوق حتى يمكنه التحكم فيه، ومثل معرفة العالم الذي لا يمكنه إجراء أية تجارب عملية إلا بعد أن يتحكم في كل المتغيرات تمامًا ويستبعد ما ليس في قبضته... ونوع المعرفة التي يطمح إليها كل من الأنموذجين الآلي والعضوي (الماديين) معرفة غير إنسانية، لأنها معرفة تطمح إلى تفسير كل شيء، ولا تترك أي ثغرات. كما أن نتائجها، لذلك، لا بد أن تكون عملية، أو شبه مطلقة ونهائية»[219].

في مسعى لكشف التحامل الثقافي والتحيز المعرفي اللذين تنطوي عليهما الصورة المجازية الآلية والعضوية للتطور، يذهب المسيري إلى أن صورة التقدم تفترض وجود تاريخ إنساني عالمي خطي، كما ترى في تراكم المعرفة والتحكم في الموارد البشرية غائية الوجود الإنساني، لكن الحركة الآلية والنمو العضوي بلا هدف وبلا غاية؛ فهما عمليتان رتيبتان لا تباليان بأفكار فريدة مثل القيمة والنجاح والفشل والاختيار[220]. يتساوى التقدم في الأغلب الأعم مع حركة تتجه نحو التحكم التام والانسجام الكامل والنعيم الأرضي ونهاية التاريخ، ولا يقتصر هذا التصور على المجتمعات الرأسمالية لأنه اخترق الرؤية الكونية لدى الماركسيين والاشتراكيين والشيوعيين. وليس مستغربًا أن يذكرنا المسيري، الذي كانت له خلفية ماركسية في الماضي، بالحقيقة المفزعة التي تكشف أن ماركس نفسه الذي رفض الظلم والاستغلال وظهرت في ثنايا أعماله مقولات مثل «الجوهر الإنساني»، و«الاغتراب»، بل و«التجاوز/ العلو»، رحب بالاستعمار البريطاني للهند، وأن إنغلز نفسه رحب بالاستعمار الفرنسي للجزائر. نقد المسيري فكرة التقدم في المنظومتين الرأسمالية والماركسية يجعله على مسافة من انتمائه السابق إلى الماركسية ويقربه أكثر من تحيزه الثقافي كعربي مسلم يحيا وسط تراث إمبريالي غربي واحتلال إسرائيلي. وليس مستغربًا ألا يستبعد المسيري الصهيونية من أيديولوجية التقدم المادي في ظل ادعاء أنصارها أنهم حوَّلوا الصحراء إلى جنة خضراء، وفي ظل تبريرهم ظلم الفلسطينيين واضطهادهم جميعًا[221]. وهكذا صار المسيري في عيون كثير من تلاميذه وأصدقائه والباحثين العرب أحد أقطاب خطاب إسلامي جديد، ومدافعًا عن العرب والمسلمين على جبهة الإمبريالية والصهيونية. وفي عام 2004، نُشر في القاهرة عمل في مجلدين يؤكد هذا الاستقبال بين نقاد المسيري وتلامذته وأصدقائه بعنوان **في عالم عبد الوهاب المسيري: حوار نقدي حضاري**، وثمة استقبال مماثل في عمل نُشر في عام 2007 في دمشق بعنوان **عبد الوهاب المسيري: في عيون أصدقائه ونقاده**.

علينا ألا ننسى أن باومان انتقد فكرة التقدم في أعماله، ونأى بنفسه عن انتمائه السابق إلى الماركسية هو الآخر. يقول باومان إن الناقد الاشتراكي للرأسمالية هو «أوفى صديق للحداثة، ومهما

كان قُبح الحداثة الرأسمالية، فلا داعي لازدرائها». ترتبط أيديولوجية التقدم [في المنظومتين الرأسمالية والاشتراكية]بدورها بأطروحة نهاية التاريخ ارتباطًا وثيقًا، فالتقدم حركة خطية لا تنقطع ضد الالتباس والإبهام، كما لو أن الوضوح الكامل يعني نهاية التاريخ[222]، وتمثل هذه الأيديولوجية «قطيعة راديكالية في التاريخ الكوني»، وهي أصبحت «مرجعية في تأويل غائية التاريخ»، وأعطت نفسها الشرعية والحق في أن «تستعمر المستقبل كما استعمرت المكان من قبل»، فما عداها كله أطوار أو «نسخ دونية بدائية متأخرة منقوصة أو مشوهة وممسوخة ومقيتة»[223]، لا أكثر.

إن التقدم صورة مجازية وأداة أساس في رسم آلية الحداثة العلمانية وطموحاتها وعواقبها. يرى فوجيلين أن صورة التقدم اضطلعت بدور مهم في تغير فكرة الكمال في المسيحية، فلم يعد الكمال عالمًا في انتظار الصالحين في الآخرة يصل إليه الإنسان إذا أحسن الله ختامه في الدنيا وطهره من ذنوبه وخطاياه في ما يسمى رحلة القداسة والتقديس، وهي رحلة طويلة تشبه «رحلة الحاج» الرمزية من مدينة الخراب إلى مدينة السماء. ويرى فوجيلين أن الرؤية القائمة على صورة التقدم وإيحاءاتها الطوباوية تتجلى بصورة واضحة في الخطاب الغربي: فكرة التقدم الأبدي للإنسانية (كانط)، والتقدم اللانهائي للتاريخ والتعجيل به من خلال نخبة حاكمة من المفكرين (كوندروسيه)، والتصورات المثالية للوجود (توماس مور)، والتطلع إلى المرحلة النهائية للمجتمع الصناعي الذي يحكمه المفكرون الوضعيون حكمًا موقتًا (كونت)، وكذلك التبشير بلحظة تاريخية تنتهي فيها الصراعات، وتزول فيها الطبقات، وينعم فيها العالم بالحرية بفضل الإنسان الشيوعي (ماركس)[224].

لم يُشر المسيري إلى فوجيلين ونقده فكرة التقدم، لكن يمكننا أن نتتبع تأثير الأخير في كتابات الأول. فأول ناقد استعان به المسيري في بحثه عن مراجعات لمصطلح العلمانية هو الكاتب الأميركي – اليهودي إرفينغ كريستول الذي يطلق عليه اسم «الأب الروحي للمحافظين الجدد». يمثل كريستول حلقة الوصل بين المسيري وفوجيلين؛ إذ أفاد كريستول من نقد فوجيلين العلمانية حتى يعزز هجومه على الليبرالية والرؤية العلمانية للتاريخ، فالعلمانية كما يراها كريستول لا تقتصر على العلم؛ بل هي – كما يقول المسيري – «رؤية دينية» تسعى إلى «استدلالات لاهوتية وميتافيزيقية»، وعندما يعتنق الإنسان هذا الدين العلماني (الدين البديل في قاموس فوجيلين)، يمكنه أن يخلق نفسه أو يصنعها (تأليه الإنسان)؛ فعندما يؤدي الإنسان دور الإله، يتمكن من فهم الظواهر الطبيعية والتحكم بها واستخدامها استخدامًا عقلانيًا بما يعمل على تحسين أحواله في الأرض. وهكذا طور هذا الدين العلماني فكرة التقدم، فصار مرجعية نهائية لليبرالية والاشتراكية [225]. وكما نرى في الفصل الرابع، يمكن أن نعتبر النقد الذي طرحه فوجيلين نقطة انطلاق عند

المسيري في تصويره الحداثة الغربية سردية غنوصية (Gnostic Narrative).

(141) Ulrich Im Hof, *The Enlightenment*, William E. Yuill (trans.), Making of Europe (Oxford; Cambridge: Blackwell, 1994), pp. 4 - 6.

(142) Immanuel Kant, «What is Enlightenment?,» in: *Kant: Selections*, Edited, with Introduction, Notes, and Bibliography by Lewis White Beck, The Great Philosophers (New York: Macmillan, 1988), p. 462.

(143) Paul Edwards (ed. in chief), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan, 1967), vol. 2, pp. 519 - 571.

(144) Zygmunt Bauman, *Biology and the Modern Project*, Diskussionspapier, 2 - 93 (Hamburg: Institut für Sozialforschung, 1993), pp. 189 - 191.

(145) David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1990), p. 249.

(146) Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), pp. 7 - 11.

(147) Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven; London: Yale University Press, 2004), p. 204.

(148) Zygmunt Bauman, «Living in Utopia,» London School of Economics [LSE] Public Lectures (27 October 2005).

(149) Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, MA: Polity Press, 1989), p. 92.

(150) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), p. 174.

(151) Bauman, «Living».

(152) Keith Tester, *The Two Sovereigns: Social Contradictions of European Modernity* (London: Routledge, 1992), p. 54.

(153) Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Beacon Paperbacks 16, Rev. ed. (Boston: Beacon Press, 1955), p. 95.

(154) Ernest Gellner, *Nations and Nationalisms* (Ithaca; New York: Cornell University Press, 1983), p. 50.

(155) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 15.

(156) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), p. xv.

(157) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 7.

(158) Ibid., p. 24.

(159) Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987), p. 28.

(160) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 24.

(161) Zygmunt Bauman, *Socialism: The Active Utopia*, Controversies in Sociology 3 (New York: Holmes & Meier, 1976), p. 24.

(162) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 124.

(163) Bauman, *Intimations*, p. 104.

(164) Ibid., p. 42.

(165) Ibid., p. 86.

(166) Hannah Arendt, «Philosophy and Politics,» *Social Research*, vol. 57, no. 1 (Spring 1990), pp. 75 - 102.

(167) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 58.

(168) Richard Kilminster and Ian Varcoe, «Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman,» in: Richard Kilminster and Ian Varcoe (eds.), *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman* (London: Routledge, 1996), p. 217.

(169) Zygmunt Bauman, *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation*, Routledge Direct Editions (London; Boston, MA: Routledge, 1976), pp. 70 - 74.

(170) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 71.

(171) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 13.

(172) Im Hof, p. 270.

(173) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 80.

(174) Ibid., p. 94.

(175) David Torevell, «The Terrorism of Reason in the Thought of Zygmunt Bauman,» *New Blackfriars*, vol. 76, no. 891 (March 1995), p. 145.

(176) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، 2 ج (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 1، ص 289.

(177) Abdelwahab Elmessiri, «Towards a More

Comprehensive and Explanatory Paradigm of Secularism,» *Encounters: Journal of Inter - cultural Perspectives*, vol. 2, no. 2 (September 1996), p. 143.

(178) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 290.

(179) المرجع نفسه، ص 289 – 290.

(180) المرجع نفسه، ص 294 – 297.

(181) Abdelwahab Elmessiri, «Of Darwinian Mice and Pavlovian Dogs: A Critique of Western Modernity,» *Al - Ahram Weekly* (1997).

(182) Ibid.

(183) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 289 – 290.

(184) المرجع نفسه، ص 294.

(185) حجاج أبو جبر، «المسيري والحداثة الغربية»، **الجزيرة الثقافية** (9 نيسان/ أبريل 2007).

(186) Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670 - 1752* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), p. 12.

(187) Kathleen Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment* (Durham, NC: Duke University Press, 1992), p. 264.

(188) Richard J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical - Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (Cambridge, MA: Polity Press, 1991), p. 40.

(189) Haggag Ali, «Max Weber and the Revision of Secularism in Egypt,» in: Michael Kaiser and Harald Rosenbach, *Max Weber in der Welt: Rezeption und Wirkung*, Max Weber Stiftung (ed.) (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014), pp. 47 - 63.

(190) Louis Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven; London: Yale University Press, 1993), pp. 50 - 54.

(191) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، أسطوانة مدمجة، 8 ج (القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري والنظم، 2001)، ج 1.

(192) Edwards (ed. in chief), vol. 1, pp. 122 - 124.

(193) Ibid., p. 89.

(194) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 30.

(195) المرجع نفسه، ص 21.

(196) Dupré, *The Enlightenment*, p. 8.

(197) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 43.

(198) Haggag Ahmed Shaban Ali, «Conversation

with Abdelwahab Elmessiri,» in: Haggag Ahmed Shaban Ali and Mohammed Yahia, «The Cognitive Mapping of Modernity and Postmodernity: A Comparative Approach to Zygmunt Bauman and Abdelwahab Elmessiri» (PhD. Dissertation, Cairo University, Giza, 2008), pp. 195 - 196.

(199) Bauman, *Towards a Critical Sociology*, p. 2.

(200) Ibid., p. 4.

(201) Ibid., p. 5.

(202) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 69.

(203) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, pp. 104 - 107.

(204) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 74.

(205) Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 68.

(206) Bauman, *Towards a Critical Sociology*, pp. 7 - 17.

(207) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 264 – 273.

(208) المرجع نفسه، ص 278.

(209) المرجع نفسه، ص 281.

(210) عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية** (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص 399.

(211) المرجع نفسه، ص 354.

(212) المرجع نفسه، ص 364.

(213) المرجع نفسه، ص 470.

(214) William Connolly, *Political Theory and Modernity*, With a New Epilogue by the Author, Cornell Paperbacks (Ithaca; London: Cornell University Press, 1993), p. 2.

(215) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 2، ص 452.

(216) Dupré, *The Enlightenment*, p. 20.

(217) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Walgreen Foundation Lectures (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p. 312.

(218) المسيري، **اللغة والمجاز**، ص 6.

(219) المرجع نفسه، ص 36.

(220) المرجع نفسه، ص 36 – 37.

(221) المسيري، **موسوعة اليهود**، ج 1.

(222) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, pp. 11, 262 - 265.

(223) Bauman, *Legislators and Interpreters*, pp. 110 - 111.

(224) Eric Voegelin, *Science, Politics and*

Gnosticism: Two Essays, Ellis Sandoz (ed.), Gateway ed. (Washington, DC: Regnery Publishing, 1997), pp. 61 - 63.

(225) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 101 – 102.

الفصل الرابع
الحداثة الغنوصية

يسوق فريدريك جيمسون أربع حقائق رئيسة عن الحداثة: **الأولى**، الحداثة لا تعرف التصنيف وفق حقب تاريخية لها بداية ونهاية؛ **الثانية**، الحداثة ليست مفهومًا من المفاهيم، بل مقولة سردية؛ **الثالثة**، الذاتية لا يمكن تمثيلها، ومن ثم يمكننا سرد مواقف من الحداثة لا أكثر؛ **والرابعة**، لا معنى لأي «نظرية» للحداثة من دون قبول افتراض بقطيعة مابعد حداثية مع الحداثة[226].

توجز حقائق جيمسون هذه آلية رسم الخرائط الإدراكية وعلاقتها بالنماذج المجازية، وهي تنطوي على أهمية بالغة في التمثيل المجازي للحداثة العلمانية بوصفها حركة غنوصية. فالفيلسوفة حنة أرندت تذكرنا في كتابها **الوضع الإنساني** (1958) بأن الأنموذج المهيمن في الفلسفة الأكاديمية بقي يحتفي بما تطلق عليه «انعكاسات لانهائية لكل من المثالية والمادية، والترانسندنتالية والحلولية الكمونية، والواقعية والاسمية، واللذة والزهد»[227]. لهذه النماذج كلها تاريخ طويل في الفلسفات الأوروبية والأميركية، وغالبًا ما تعد الترانسندنتالية (فلسفة العلو/ التجاوز) أبرز حركة فكرية أميركية في القرن التاسع عشر، ويعد رالف والدو إمرسون من أعلامها. وتأثر أنصار هذه المدرسة أيما تأثر بالنزعة الأفلاطونية والتصوف الهندي وكتابات كثر من المثاليين الرومانسيين أمثال صمويل تايلور كولريدج وإيمانويل كانط وفريدريك شيلنغ، وترفض هذه المدرسة «الذاتية النفسية»، وتؤكد دور «العقل»، باعتباره أحد أشكال الوجدان والحدس الذاتي، في تأسيس منظومة عقلانية للمثالية الأخلاقية. أما الفلسفات المادية والحلولية الكمونية فلا تصف نزوعًا سيكولوجيًّا إلى كسب المال وحيازة الممتلكات الخاصة، بل إلى مجموعة مترابطة من النظريات التي تعطي «المادة» مكانة أولية وتؤكد هذه الفلسفات، في صورتها المتطرفة، أن العالم يتألف من أشياء مادية، ومن ثم فإنها تحاول ابتكار «ميتافيزيقا بلا أنطولوجيا» تحل فيها الإمكانات المطلقة للعلم الطبيعي محل القدرة الإلهية والعلم الإلهي المطلق[228].

العلو والحلول صورتان مجازيتان تتواتران في كتابات أعلام القرن العشرين، وهما صورتان أساسيتان في فكر إريك فوجيلين الذي رأى الحداثة شكلًا من أشكال الغنوصية العلمانية، وفي فكر إيهاب حسن الذي رأى في أدب مابعد الحداثة حركة غنوصية جديدة[229]، وهما أيضًا صورتان محوريتان عند نصيرات بارزات للحركة النسوية، ولا سيما منهن سيمون دو بوفوار التي سعت في كتابها **الجنس الثاني** إلى طرح إبيستمولوجيا نسوية يصبح فيها العلو هو «الفالوس» (قضيب الذكر) بكل بساطة، ويصبح فيها الكمون/ الحلول لا شيء سوى الأنثى العذراء وهي تنتظر الاختراق من دون مقاومة[230]. ونلاحظ أن الصورة المجازية القائمة على قطبي العلو والحلول عند حسن

وبوفوار تقتصر على نطاق محدد (أدب مابعد الحداثة والإبيستمولوجيا النسوية)؛ أما فلسفة فوجيلين، فتطرح رؤية أوسع نطاقًا، ومن ثم فإن أفضل مدخل لفهم توصيف باومان والمسيري الحداثة بأنها حركة غنوصية هو صورتا العلو والحلول كما يطرحهما فوجيلين.

أولًا: الأديان البديلة عند إريك فوجيلين

صدرت السيرة الفكرية لعبد الوهاب المسيري في خمس طبعات على الأقل حتى عام 2013 عن دار الشروق في القاهرة، ذكر فيها عددًا كبيرًا ممن أثروا في تكوينه الاجتماعي والفكري، لكنه لم يشر مطلقًا إلى الفيلسوف الألماني إريك فوجيلين، ولو مرة واحدة. ربما يندهش القارئ أول وهلة عندما يعلم أن فوجيلين هو المرجعية الحقيقية للنماذج التفسيرية الأساسية التي قدمها المسيري إلى القارئ العربي. فهذا الفيلسوف الألماني ترك ما يزيد على أربعة وثلاثين مجلدًا شن من خلالها هجومًا عنيفًا على الحداثة العلمانية والأيديولوجيات الحديثة والفلسفات المادية، ولا سيما الماركسية والليبرالية والوضعية. تمثل هذه المجلدات الضخمة عملًا موسوعيًا نظريًا ضخمًا يقوم على نماذج تفسيرية أساسية، أهمها أنموذج «الحلولية» الذي بنى عليه المسيري نقده العقل العلماني.

ولد فوجيلين في ألمانيا في عام 1901، ودرس العلوم السياسية في جامعة فيينا بالنمسا، وحصل على الدكتوراه وهو في الثانية والعشرين! في هذه الفترة – أي في عشرينيات القرن الماضي – قضى فوجيلين عامين في الولايات المتحدة الأميركية، وحضر محاضرات في جامعات عدة، بينها جامعة كولومبيا (التي درس فيها المسيري وحصل منها على الماجستير). كانت أميركا آنذاك مجتمعًا محافظًا يظهر تمسكًا كبيرًا بقيم الدين والأسرة، خلافًا للفكر الفلسفي الراديكالي الألماني وأزمة الحداثة العقلانية، لذا سجل فوجيلين انطباعاته الإيجابية عن المجتمع الأميركي في تلك الفترة في كتابه في **تكوين الروح الأميركية** (1928).

عاصر فوجيلين الحقبة النازية، وكان من أبرز المفكرين الذين لم يترددوا في توجيه سهام النقد إلى الاشتراكية القومية النازية، فنشر كتابين غاية في الأهمية بالألمانية في بداية ثلاثينيات القرن العشرين: **العرق والدولة وفكرة العرق في تاريخ الأفكار**. لكن، لم ينتبه أحد إلى هذين الكتابين، ولا إلى تحذيراتهما التحليلية الصريحة من الاحتفاء بالأفكار العلمانية المتطرفة عن العرق وشيطنة الجماعات اليهودية في ألمانيا وأوروبا. كما صدر له بالألمانية في أواخر الثلاثينيات كتاب **الأديان السياسية**، تناول فيه الحركات الشمولية الحديثة، ووصفها بأنها «أديان بديلة» تعد الشعوب بجنة الخلد على الأرض بدلًا من انتظار الوعود بجنة الآخرة. ونلاحظ أن فوجيلين يساوي بين فرض الرؤية الحلولية على الواقع الدنيوي (Immanentisation) والعلمنة[231] (Secularization). فالرؤى

الحلولية في العصر الحديث، من منظور فوجيلين، عبارة عن «أديان بديلة» (بالألمانية Ersatz Religionen)[232]. وعندما ضُمّت النمسا إلى ألمانيا الكبرى في عام 1938، وبدأت الشرطة السرية الألمانية المعروفة بالغستابو تتحرّى أمره، أحس فوجيلين بالخطر وقرر الفرار من النمسا، فسافر سرًا إلى سويسرا، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة، واستقر به المطاف في جامعة لويزيانا التي تضم الآن معهد إريك فوجيلين.

في الولايات المتحدة، عكف فوجيلين على إنجاز مشروع ضخم يتتبع تاريخ الأفكار السياسية، لكن بعد كتابة أربعة آلاف صفحة، أدرك أن في ما ألّفه بعض العيوب النظرية، فلم ينشر ما كتب. افترض فوجيلين أن الحداثة الغربية أنموذج علماني حلولي (Immanentistic) بزغ على نحو جزئي في القرن الخامس عشر بفضل آباء الحركة الهيومانية، وتبلور حتى وصل مداه وصورته الكلية في القرن العشرين، بمعنى أن الحداثة العلمانية في صورتها الأولى أخذت شكل «الحلولية الكمونية الجزئية» (Partial Immanentism) («علمانية جزئية» في مصطلح المسيري) حتى تحولت إلى ما يطلق عليه «الحلولية الكمونية الكلية» (Total Immanentism («علمانية شاملة» في مصطلح المسيري)»[233]. هذه هي المتتالية الرئيسة التي قدمها المسيري إلى القارئ العربي عندما طرح رؤيته النقدية إلى العلمانية، لكن يكمن الفرق في أن فوجيلين أسقط هذا التصنيف على الحقبة الزمنية التي كان يعيشها حتى وفاته في عام 1985، فلم يعاصر ما عاصره المسيري وباومان.

في بداية خمسينيات القرن العشرين، ذاع صيت فوجيلين في الدوائر الأكاديمية والسياسية الأميركية المحافظة واحدًا من أهم نقاد الحداثة الغربية والأيديولوجيات العلمانية الحديثة، ولا سيما عندما نشر كتابه **علم السياسة الجديد** (1952)؛ إذ وصف فيه فوجيلين الحداثة الغربية بأنها حركة «حلولية غنوصية» (Gnostic Immanentism) (وهذا أهم النماذج التفسيرية عند المسيري). طور فوجيلين هذه الأطروحة في ما بعد في أواخر خمسينيات القرن الماضي، وظهرت في كتاب بعنوان **العلم والسياسة والغنوصية** (1959)، ترجمه هنري رجنري في أواخر الستينيات إلى الإنكليزية (عندما كان المسيري يدرس في الولايات المتحدة لنيل الدكتوراه في جامعة روتجرز). تراجع فوجيلين أيضًا عن هذه الأطروحة في ما بعد، واعترف بضرورة مراجعتها، لكن المسيري لم يفعل ذلك، وقدم الحداثة العلمانية الغربية إلى القارئ العربي على أنها حركة غنوصية جديدة.

في ستينيات القرن العشرين، عاد فوجيلين إلى ألمانيا وتولى كرسي أستاذية ماكس فيبر في العلوم السياسية في جامعة ميونيخ، حيث أسس معهد الدراسات السياسية. ويذهب بعض المعلقين على رحلته الفكرية إلى أنه لم يكن ليحصل على هذا المنصب لولا دعم الجماعات الكاثوليكية المحافظة في بافاريا؛ إذ رأت فيه الفيلسوف الذي سيُعيد مجد المسيحية والإيمان المسيحي في قلوب المؤمنين بعدما أفسده أنصار الأيديولوجيات الحديثة (مثلما رأى بعض المنظمات والمراكز

والجماعات الإسلامية في المسيري مدافعًا مستنيرًا عن الإسلام ضد العلمانية والصهيونية). ألقى فوجيلين في جامعة ميونيخ سلسلة محاضرات معروفة بعنوان **هتلر والألمان**، أكد فيها أن الكارثة التي حلّت بألمانيا وأوروبا ليست من صنع رجل واحد (هتلر)، بل من صنع المجتمع العلماني الحديث بأكمله، بمن في ذلك الجامعات الليبرالية الألمانية العريقة والمثقفون والمفكرون والعلماء الذين لزموا الصمت تجاه أفكار هتلر وجرائمه.

لم يستمر فوجيلين طويلًا في جامعة ميونيخ؛ إذ عاد إلى الولايات المتحدة وأخذ يطور رؤيته النقدية إلى الحداثة العلمانية الغربية، محاولًا الخروج من مأزق الحداثة العلمانية من طريق فلسفة العلو (Transcedence) التي تقابل الحلول (Immanence). وهذه هي الثنائية الأساسية التي استخدمها المسيري في نقده الحداثة الغربية، وإن كان المسيري يترجم كلمة (Transcendence) بـ «التجاوز والتعالي».

كان فوجيلين عاشقًا فكرة العلو، وهي فكرة دينية تسبق الفكر الفلسفي، لكنه أضاف إليها أبعادًا فلسفية جعلت النقاد يصفونه بأنه «فيلسوف الحضور الإلهي» في عالم يحتفي بموت الإله. لكن فوجيلين مات في عام 1985، ولم يتحدث عن عالم مابعد الحداثة وإمكاناته أو عواقبه، لذا كان على المسيري («فيلسوف القبس الإلهي» كما سنرى في هذه الدراسة) أن يطور أنموذج الحلولية مستعينًا بعلم الاجتماع المعاصر، ولا سيما أعمال زيغمونت باومان.

وصف فوجيلين جوهر الحداثة بأنه نزعة غنوصية أو حلولية كمونية (أو كلاهما). وفي مقدمة طبعة جديدة لكتاب **العلم والسياسة والغنوصية** (1997)، يحدد إليس ساندوز سمتين بارزتين للغنوصية الحديثة كما يراها فوجيلين: **الأولى**، وضع برامج حلولية لتغيير العالم؛ **والثانية**، تأليه الإنسان ليتحول إلى سوبرمان وسيد على الطبيعة وصانع تاريخ بعد إعلان موت الإله. ويذهب فوجيلين إلى أن الحداثة لم تستغن عن العلو، بل عكست اتجاهه وحولته إلى غنوصية (عبادة المعرفة)، فرفضت العلو الرأسي أو الأخروي [العلو السماوي]، واحتفت بالعلو الأفقي [الحلول الأرضي] والمذاهب الدنيوية الواعدة بالخلاص حقيقةً نهائيةً[234]. يعترض الفيلسوف والمتصوف الألماني فولفغانغ شتروفه على هذا التقابل بين العلو الرأسي والعلو الأفقي، ولا يرى في العلو داخل العالم الدنيوي علوًا حقيقيًا، بل نزعة حلولية كمونية يسميها «العلو الكامن»: «لكننا نعترض على وصف العالم بأنه العلو. صحيح أن هذا يتفق مع النزعة الدنيوية السائدة في العصر الحديث، والتي قلنا إنها تمثل الوجه الآخر الإيجابي من ظاهرة اختفاء العلو. ولهذا، أصاب الذين وصفوا هذا العلو – الذي لا نعده علوًا حقيقيًا – بأنه العلو الكامن [Immanente Tranzendenz]، ذلك أن المعنى المألوف للعلو... هو تجاوز العالم والخروج عنه، في حين يتجه العلو هنا إلى التحقق في الوجود – في – العالم، أي لا يُفهم العلو بوصفه فوق العالم بل في داخله، أي يصبح العالم نفسه هو الـ«في أين»

الذي يتم فيه فعل العلو ويتجه إليه»[235].

يصبح الغنوص (المعرفة) الوسيلة الوحيدة للعلو الكامن، أي الخلاص وتأسيس فردوس أرضي مثالي. وإذا كان الخلاص في الغنوصية القديمة يتحقق من خلال الإيمان بإله خفي غريب عن العالم، فإن الغنوصية الحديثة ترى الغنوص نفسه سبيل الخلاص والهروب من سقم العالم واضطرابه. ويؤمن فوجيلين بأن فهمنا الحداثة يكتسب عمقًا جديدًا إذا استطعنا فهم الصراع النقدي المعاصر بين الأيديولوجيات الحديثة والمسيحية، لا باعتباره صراعًا بين المسيحية والأفكار الحديثة، بل من منطلق أنه اندلاع جديد لصراع قديم بين المسيحية وهرطقة الغنوص[236].

وصف فوجيلين عددًا من الحركات والأفكار بأنه غنوصي، ومن أهمها التقدمية الليبرالية والوضعية والماركسية والتحليل النفسي والشيوعية والفاشية والاشتراكية القومية الألمانية. ولم يعبأ بتتبع أصول الحركة الغنوصية، بل سعى إلى تتبع السمات البارزة للغنوصية في نقاط عدة: حالة من السخط على وضع المرء في العالم؛ واعتقاد بوجود تنظيم سيئ أو شرير للعالم؛ واعتقاد بإمكان الخلاص من شر العالم؛ وإيمان بالفعل البشري وسيلة لتغيير نظام الوجود؛ ووضع صيغة لخلاص النفس والعالم. تكمن مساهمة فوجيلين في تتبع هذه السمات المحورية في كتابات أعلام الفلسفة الغربية، وهو يؤكد أن التطلع إلى حالة مثالية من الكمال في هذا العالم سمة محورية في فلسفة توماس مور (1478 – 1535) عن الخطة المثالية للكمال، وفكرة توماس هوبز (1588 – 1679) عن الدولة كحيوان كاسر (الدولة التنين)، ومقولة إيمانويل كانط (1724 – 1804) عن التقدم اللانهائي للتاريخ، وحديث كوندروسيه (1743 – 1794) عن التقدم العاجل من خلال نخبة مفكرين حاكمة، وفكرة فريدريك هيغل (1770 – 1831) عن تجلي الإله في التاريخ، ودعوة أوغست كونت (1789 – 1857) إلى سيادة الإنسان الوضعي، ونبوءة كارل ماركس (1818 – 1883) بظهور السوبرمان الشيوعي[237].

تقترب هذه الرؤية من معالجة فوجيلين الأيديولوجيات الحديثة باعتبارها لا تعبر عن شيء إلا «عالم الفعل البشري» و«إرادة الحلولية»؛ إذ تحاول الحركات الغنوصية كلها أن تلغي أساس الوجود وأصله الرباني المتعالي، وأن تستبدله بنظام وجود كامن لا يحتاج إلى شيء خارجه[238]. ورأى فوجيلين أن العصر الحديث هو الانهيار القاطع للمسيحية الإمبراطورية ونشأة الدول القومية؛ إذ وصلت سطوة الصورة العضوية في الخطاب الغربي إلى ذروتها في نهاية القرن الثامن عشر عندما أمكن تطبيق مفهوم الكائن العضوي الطبيعي على الدولة «القائمة بذاتها مثل الكائن الحي، ومن ثم فهي مستقلة ومنفصلة تمامًا عن وحدة الكوربوس ميستكوم (Corpus Mysticum) أو الجسد السري للكنيسة الذي رأسه المسيح، ولم يعد ممكنًا تصور الوحدة بين أبناء الجماعة المسيحية إلا في الإطار العلماني [الضيق] للأمة – الدولة»[239].

يؤكد فوجيلين أن الحداثة العلمانية ليست انفجارًا مفاجئًا أفضى إلى فصل الدين عن الدولة، بل عملية طويلة بدأت بما يسمّى «الحلولية الجزئية» التي اتسمت بها النزعة الإنسانية في القرن الخامس عشر حتى وصلت إلى ما يسمّى «الحلولية الكلية» التي اتسم بها القرن العشرون[240]. وتختلف الحلولية عن العلو/ التجاوز تمام الاختلاف، لأن العلو يشير إلى أصل متعالٍ للوجود الإنساني، فالتاريخ الدنيوي من منظور فوجيلين لا جوهر له ولا اتجاه، إنه «في انتظار النهاية، وما الحياة الدنيا إلا دهر يهرم»[241].

يقترب هذا التصور من الرؤية الإسلامية أيما اقتراب، فهو يبرز تلاقيًا بين الرؤيتين الإسلامية والمسيحية في ما يتعلق بالدور المتواضع الذي يضطلع به الإنسان في الأرض. انبهر فوجيلين بالتفرقة النظرية التي وضعها القديس أوغسطين بين التاريخ المتعالي والتاريخ الدنيوي، وأبقت هذه التفرقة الناس يؤدون دور «حراس الصيد» لا دور «أهل البستنة وأهل التشريع» (بلغة باومان المجازية). ويقتصر الوصول إلى نعيم الآخرة على التاريخ المتعالي، بينما يفتقر التاريخ الدنيوي إلى مثل هذا الاتجاه. أما تصور إمكان تحقيق النعيم في هذه الدنيا على نحو راديكالي فلا يحتاج إلى شيء خارجه؛ إذ ظهر رويدًا في فترة طويلة يطلق عليها «من الهيومانية إلى التنوير»، ووصلت هذه العملية إلى ذروتها الراديكالية في القرن التاسع عشر عندما رأى ماركس وفويرباخ أن الإله المتعالي هو «إسقاط ما هو أفضل في الإنسان على قوة غيبية حتى تأتي لحظة فارقة عُظمى في تاريخ البشرية، وعندها يُسقط الإنسان هذه الصورة على نفسه، ويدرك أنه هو نفسه الإله، وساعتها يتحول الإنسان إلى سوبرمان»[242].

رفض فوجيلين التصورات البيولوجية والعضوية للجماعات البشرية، وأبرز تعارضها مع الجسد السري للكنيسة الذي رأسه المسيح؛ فهذه الفكرة «ليست مجرد صورة مجازية أو مجرد رمز، بل فكرة حقيقية واقعية»[243]. إذا كان المسيح هو رأس الجسد، فإن المسيحيين هم أعضاء الجسد، والأعضاء هم الكنيسة، ومن ثم فإن المسيح والكنيسة واحد. إن الجسد السري للكنيسة الذي رأسه المسيح كائن عضوي شامل يحيا في كنفه الغني والفقير، والراهب والإنسان العادي، الأمير والرعية، والعالم والجاهل، والزاهد البطل والخطّاء الضعيف، والمحارب والتاجر والفلاح، وهذه الشمولية هي التي جعلت المسيحية تخترق حضارة بروحها[244]. أما المجتمعات الحديثة مابعد المسيحية فسارت في درب الخصوصية وأنموذج الشعب المختار الذي يجمع بين الإيمان الأعمى والوسائل العلمية الحديثة كلها لشن حرب «عادلة» و«حقة» ضد الأعداء الأشرار والأرواح الشريرة والمجرمين، ممن يعجزون عن التأقلم مع ما يؤمن به المجتمع من قوانين، أو الذين يبدون مقاومة له[245].

ثانيًا: الآلهة العلمانية عند باومان

يؤكد الباحث جيرارد ديلانتي في دراسته الفريدة **الحداثة وما بعد الحداثة** (2000) أن نقد باومان الحداثة يلتقي بوضوح شديد في كثير من الأوجه مع نقد فوجيلين الذي رأى الحداثة انتشارًا لنزعة غنوصية تؤول بالضرورة إلى تأليه الإنسان و«إحلال الحياة المسيحية الأخروية في عالم الدنيا»، ما أدى إلى ظهور الحركات الحديثة كلها، من حركة الإصلاح إلى الاشتراكية القومية الألمانية، بل وحتى الشيوعية[246]. وجد باومان في الحداثة حركة تقوم على انفصال أنطولوجي، بل على هروب أنطولوجي زائف من الدنيا أو الوجود في العالم، ما آل في نهاية المطاف إلى حالة من اللامبالاة حيال المقدس خصوصًا، وحيال اهتمامنا بفكرة الخلود والحياة الأبدية في الآخرة عمومًا[247]. يمكننا أيضًا أن نستشف أنه كان لفوجيلين عظيم الأثر في رسم باومان الخرائط الإدراكية للحداثة بوصفها رؤية كونية غنوصية، وهذه حقيقة أكدها ديلانتي كما ذكرنا آنفًا عندما أوضح أن نقد باومان يلتقي في كثير من الأوجه مع نقد فوجيلين الذي رأى الحداثة عملية أو توجه يؤله الإنسان بالضرورة، ويفضي إلى «حلولية العالم المسيحي الأخروي في الحياة الدنيا»، ما أدى إلى ظهور الحركات الحديثة، بداية من حركة الإصلاح وحتى النازية والشيوعية[248]. صدر عن «موت الإله» و«العلمنة المزعومة» آلهة علمانية جديدة تتجاوز السوبرمان النيتشوي لتشمل الطبيعة وقوانين التاريخ والعقل والتقدم؛ إذ اكتسب الإله مدلولات ودلالات جديدة تتجاوز الخلاف اللاهوتي حول وجود الله. فالعلمنة لم تطل الإله، بل تدرع الإله بجسد في مقولات غير شخصية مثل العقل وقوانين التاريخ واليد الخفية والحتمية التاريخية[249].

ربما تبدو هذه المسألة مجرد مضيعة وقت حول خلاف لاهوتي، لكنها في واقع الأمر نقطة انطلاق ما يسميه المسيري «الحلول/ الكمون» (حلول الإله في البشر، أو في إنسان واحد، أو في فكرة واحدة، أو في شعب عضوي واحد، أو في تفسير واحد). يتجلى اهتمام باومان هو الآخر بفكرة الحلول في نقده هيمنة فكرة «الواحد الأوحد»، مؤكدًا أن مقولة «موت الإله» أفضت إلى ظهور آلهة علمانية جديدة مثل الطبيعة وقوانين التاريخ والعقل والتقدم[250]. ففي المنظومة الحديثة بوجه عام، تحل آلهة علمانية جديدة محل الإله الخالق، وتحتكر الوجود الإنساني باسم «العقل» و«قوانين التاريخ»، و«اليد الخفية» و«الحتمية التاريخية» و«الزعيم» و«الشعب»[251]، وهذا يعني أن الحداثة العلمانية لم تقض تمامًا على الميتافيزيقا، بل استبدلتها بمقولات ميتافيزيقية جديدة تدعي الحق في احتكار الحقيقة والوجود. يشير باومان إلى فكرة حلول الإله في العالم، في مقولات إنسانية أو مادية، بما سماه ماكس فيبر «فك السحر عن العالم» (Disenchantment of the World)، وبما سماه نيتشه «موت الإله» (The Death of God). يقول باومان: «يعني الإله، في المقام الأول، وجود حد

لقدرة الإنسان، يفرضه ما يرجو الإنسان فعله على ما يستطيع الإنسان فعله أو ما يجرؤ على فعله. تضع القدرة الإلهية المطلقة حدًا لما هو مباح للإنسان أن يفعله أو أن يجرؤ على فعله. ووضعت الوصايا حدودًا لحرية البشر كأفراد، لكنها وضعت أيضًا حدودًا لما يستطيع البشر معًا كمجتمع أن يشرعوه، فهي توضح أن قدرة الإنسان على تشريع مبادئ العالم واستعمالها مقيدة ومحدودة في الأصل. لكن العلم الحديث الذي حل محل الإله، أزال هذه العقبة، بل أوجد وظيفة شاغرة بعدما أصبح منصب مدير مكتب التشريع الأعلى، ومصمم نظام العالم ومديره، خاليًا الآن وبشكل مخيف. كان لا بد من شغل هذا المنصب وإلا... صحيح أن العرش نُزع من الإله، لكنه ما زال في مكانه. وكان خلو العرش طوال العصر الحديث فرصة مغرية لكل المغامرين والحالمين. فبقي الحلم بالنظام المحكم والانسجام الكامل برَّاقًا قويًا، ويبدو أقرب إلى الواقع الآن أكثر من أي وقت مضى. أصبح في مقدور البشر الذين كُتب عليهم الفناء تحقيق هذا الحلم وضمان هيمنته وسطوته. تحول العالم إلى بستان ملك الإنسان، لكن يقظة البستاني وحدها تستطيع أن تحمي ذلك البستان من فوضى البرية. وأصبح من شأن الإنسان، هو وحده، أن يحكم بأن الأنهار تجري في الاتجاه الصحيح... وأصبح من شأن الإنسان، هو وحده، أن يتأكد أن الغرباء لا يحجبون شفافية النظام المشروع، وأن الطبقات الجامحة لا تفسد الانسجام الاجتماعي، وأن الأجناس المختلفة لا تلوث اتحاد الشعب. فبناء المجتمع الخالي من الطبقات، أو مجتمع النقاء العرقي، أو المجتمع الأعظم، مهمة الإنسان الآن، وهي مهمة عاجلة، مسألة حياة أو موت. إن وضوح العالم ومهمة الإنسان وضوح كفله الإله من قبل، لكن فُقد الآن، وكان لا بد من أن يستعيده الإنسان على الفور، معتمدًا هذه المرة على فطنته وألمعيته ومسؤوليته (أم عدم شعوره بالمسؤولية؟)[252].

هذا يعني أن الواحدية واحتكار الحقيقة لم يَغيبا عن المشهد قط. يقول باومان: «يرمز الإله إلى فكرة الواحد والأوحد (One and Only)، وإلى مقولة «لا تتخذ إلهًا غيري» في تجلياتها وأشكالها التي لا تعد ولا تحصى: شعب واحد ووحيد (ein Volk)، مملكة واحدة ووحيدة (ein Reich)، زعيم واحد ووحيد (ein Führer)، حزب واحد ووحيد، حكم واحد ووحيد للتاريخ، خط واحد ووحيد للتقدم، طريق واحدة ووحيدة ليكون الإنسان إنسانًا، أيديولوجية (علمية) واحدة ووحيدة، معنى صحيح واحد ووحيد، فلسفة حقة واحدة ووحيدة»، وهكذا تنطوي تجليات فكرة الواحد والأوحد كلها على رسالة واحدة ووحيدة: الحق في احتكار القوة للبعض، وواجب الطاعة التامة للبعض الآخر»[253].

يذهب باومان إلى أن البشر يتمتعون بأخلاقية تؤدي دورًا إيجابيًا في مقاومة مثل هذه الأفكار: «هنا وفي هذا الصراع وحده ضد فكرة الواحد الأوحد، يمكن أن يولد الفرد البشري ذاتًا أخلاقية، ذاتًا مسؤولة، وذاتًا تُسأل عن المسؤولية المنوطة بها»[254].

على الرغم من أن باومان يعي أن ظهور آلهة جديدة يرمي إلى صوغ رؤية طوباوية، فإنه لم يتخلَّ عن إيمانه بأن اليوتوبيا قوة دينامية تساعدنا في تجاوز الواقع المؤلم للوضع الإنساني. وهذا يعني أن باومان يجد في النزوع إلى المدن الفاضلة أساس التحول والعلو والعمل النقدي في مقابل الاحتفاء بأفكار مثل النظام والبنية والصلابة التي بقيت الحداثة الغربية تتطلع إلى تحقيقه[255].

أدرك باومان عواقب الحداثة، فانتقد مشروع اليوتوبيا الحديثة لأنه قلب اتجاه العلو، وجعل منه صورة مجازية لتخطي حدود الإنسان وانتهاكها. ورأى باومان في ذلك طموحًا أساسيًا لمشروع الحداثة الذي يتطلع إلى تحقيق العلو الذاتي والكمال الذاتي لدى البشر، فهذه الروح الحديثة تتسم بكل من الرغبة الشديدة في تحقيق العلو والاهتمام بالقدرة على الفعل، حتى إن تحول العلو إلى فعل من أفعال تخطي حدود الإنسان أو إلى شكل من أشكال الحلولية الكمونية الغنوصية[256].

يختلف ما ينطوي عليه إمكان هذا التحول المخيف تمام الاختلاف عما سمّاه باومان مجازًا الدور التقليدي الذي أدّاه «حُراس الصيد» الذين يرمزون إلى الدفاع المستميت ضد تدخل الإنسان ومحاولات انتهاك الخلق الإلهي المثالي أو إفساد ترتيبه ونظامه. فكانت التقاليد وكثير من المعتقدات، ولا سيما في إطار النماذج اللاهوتية والدينية، تجعل البشر يرون نهاية التاريخ من منظور يوم الحساب وما يرتبط به من حوادث تؤلف نهاية العالم. فالتقاليد، كما يرى عالم الاجتماع أنتوني غيدنز، اضطلعت بدور في «صوغ أفعال الإنسان والأطر الأنطولوجية»، وفي خلق «شعور بثبات الأشياء التي تجمع بطبيعتها عناصر أخلاقية ومعرفية»؛ فلم يظهر أي انشغال باستبدال أشكال الحياة القائمة أو البشر، أما الحداثة فهي «نظام مابعد التقاليد»، وفيه تصبح الهوية الذاتية «سعيًا منظمًا منعكسًا» داخل منظومات غير شخصية[257].

اختلفت مهمة «حُراس الصيد»، كما رآها باومان، تمام الاختلاف عن الأسس التي قامت عليها الحداثة؛ فكان الله غاية الوجود ما دام هو الأصل المتعالي لكل سلطة، وما دام العالم «سلسلة وجود ربانية». وتتجلى أهمية صورة «حراس الصيد» عندما يؤكد باومان أن أداءهم مهمتهم كان «يقوم على الإيمان بأن كل شيء يكون على ما يرام إذا تُرِكَ لحاله، وأن العالم سلسلة وجود ربانية يجد فيها كل مخلوق مكانه الحق النافع، حتى وإن كانت القدرات الذهنية البشرية محدودة إلى درجة يستعصي فيها على البشر فهم الانسجام والتناسق والحكمة التي يتسم بها خلق الله[258].

تتردد أصداء صورة «حُراس الصيد» في شروح مستفيضة ساقتها حنة أرندت عن التفسيرات القديمة لعبارة «حياة العمل» (Vita Activa) ودلالاتها السلبية، باعتبارها تقوم على الإيمان بأن أي عمل تصنعه يد الإنسان لا يرقى مهما كان إلى جمال الكون وحقيقته. لكن، مع ظهور الحداثة، اكتسب المصطلح دلالات إيجابية أو ثورة بروميثية، فأصبح يشير إلى تحول الإنسان من مجرد حيوان

عامل (Animal Laboran) إلى إنسان صانع (Homo Faber) يجعل من نفسه «مالك الأرض وسيدها»[259].

واضطلع العلم بدور في التطلع إلى عالم اليوتوبيا؛ إذ صدرت العنصرية العلمية عن هيمنة علم فراسة الدماغ (فن معرفة السمات العقلية والخلقية من خلال دراسة الجمجمة) وعلم فراسة الوجه (فن معرفة السمات العقلية والخلقية من خلال دراسة ملامح الوجه)[260]، فضلًا عن نشأة الدولة القومية الحديثة التي صاحبها ظهور «أناس لا دولة لهم»، و«أناس لا يملكون أوراقًا تسمح لهم بالإقامة» (Sans papiers)، وأناس حياتهم عديمة القيمة (Unwertes Leben)، وأناس أصبحت حياتهم مستباحة (Homo Sacer) حيث لا ينطوي تدميرهم على أي دلالة دينية أو أخلاقية[261].

وجد النازيون في «الكائنات العديمة القيمة» (Unwertes Leben) هدفًا أساسيًا لا بد من إبعاده عن «المجال الحيوي» (Lebensraum) أو إبادته حتى تتحقق للمجتمع صفة الكمال[262]. ضمت هذه الكائنات العديمة القيمة الغجر والشيوعيين وذوي الأمراض العقلية وكل من وجد فيه النازيون حشائش ضارة تهدد الانسجام الذي لا بد من أن تنعم به جنة الحداثة. هكذا، كان الستة ملايين يهودي من بين عشرين مليون ضحية أزهقت أرواحهم، ومن ثم ليس مستغربًا ألا يتعامل باومان مع الهولوكوست على أنها مسألة يهودية أو ألمانية، بل أحد إمكانات الحداثة بوجه عام، فهي «أكبر من مجرد ورم سرطاني في ما نفترض أنه الجسد السليم للمجتمع المتحضر»[263]. وترى جانينا باومان أن النسيان طوى ضحايا آخرين لافتقارهم الوسائل الكافية لنشر قضيتهم، فلم يكن بين الغجر، خلافًا لليهود، كثير من الأساتذة الجامعيين والكتاب والصحافيين ليسلطوا الضوء على معاناتهم ويدافعوا عن حقوقهم[264].

ثالثًا: الحلولية الغنوصية عند المسيري

يلتقي المسيري وباومان في رفض البحث عن التفسيرات المطلقة واليقين المطلق والتماثل العالمي؛ فكل هذه الطموحات تجليات واضحة للنماذج الاختزالية الواحدية التي تعزو حركة التاريخ ونهايته إلى قوة واحدة، سواء أكانت روحية (الإله، الزعيم، العقل الثوري، أو المؤامرة الكبرى) أم مادية (قوانين الحركة، الاقتصاد، الجسد، أو الجنس). هكذا رفض المسيري، مثل باومان، الرؤى كلها التي تختزل الواقع الإنساني إلى الطبيعة/ المادة أو تتجاهل تعددية الوجود الإنساني وتنوعه. تبدى هذا الموقف النقدي في تعامل المسيري مع الحداثة باعتبارها سردية غنوصية، وهذا يجعله يلتقي في أوجه بارزة مع باومان الذي وصف الحداثة بأنها احتكار القوة والحقيقة والوجود في سياق ما يسمى «موت الإله»[265]. يربط المسيري هذه النماذج الاختزالية

الواحدية في صورتيها المادية والروحية بالحركات الغنوصية القديمة التي انتشرت في صدر المسيحية، وتصدى لها آباء الكنيسة واعتبروها هرطقات لا تتوافق مع الدين المستقيم. وعلى الرغم من أننا لا نستعين بقصدية المسيري ونياته وسردياته المعلنة في مقاربتنا أطروحاته وعلاقتها بكل من باومان وفوجيلين، إلاّ أننا سنشير في عجالة إلى سردية المسيري في رحلته الفكرية، لكننا سنعود على الفور إلى سلطة النص في دراستنا المقارنة.

يخبرنا المسيري في رحلته الفكرية أنه اعتاد أن يذهب في أثناء طفولته إلى المكتبة، وأنه رأى كلمة «الغنوصية» أول مرة في أحد كتب عبد الرحمن بدوي، وكان لها جرس غريب حتى أنه ارتعد عند سماعها، وصار يفكر فيها طوال حياته. ولنعد الآن إلى سلطة النص حتى نتتبع الأثر بعيدًا مما صرح به المؤلف، والنص الذي سنشير إليه هنا هو **موسوعة الفلسفة** لعبد الرحمن بدوي، إذ أدرج فيها مداخل عدة عن الواحدية ووحدة الوجود، كما خصص مدخلًا لمصطلح «الغنوصية» في أربع صفحات، عرّف فيه الغنوصية بأنها «نزعة فلسفية دينية صوفية معًا... والعرفان بالله هو المؤدي إلى النجاة أو الخلاص، لأن الله هو الإنسان. ولهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الإنسان بنفسه بوصفه إلهًا، وهذه المعرفة تؤدي إلى نجاة الإنسان»[266]. وربما دفع هذا التعريف عبد الوهاب المسيري إلى وضع مسافة بين الرؤيتين الإسلامية والغنوصية، والجمع بين الحداثة والعلمانية في ميراث الهرطقات التي صدرت عن المسيحية في العصور القديمة.

وجد المسيري في الغنوصية أبرز تجليات الحلولية الكمونية ووحدة الوجود كلتيهما، وهما أيضًا رؤيتان لا تتسقان والرؤية التوحيدية الخالصة، يقول المسيري: «تُستخدم الكلمة الإنكليزية (Immanent) صفة بمعنى «حالٍّ في»، و«كامن في»، و«مكتف بذاته». ومن ثم، فإن أي شيء يُقال له «مكتفٍ بذاته» أو «يستمد حركته من داخله»، أو «يستمد بقاءه من داخله»، أو «يحوي بداخله ما يفسره» يمكن وصفه بهذه الكلمة لأن قوانينه كامنة فيه ويستمد قوته الدافعة من داخله، وهذا يعني أن العالم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أية ثغرات تُفرق بين مكوناته»[267].

ثمة ترادف في الأغلب الأعم بين الحلولية الكمونية ووحدة الوجود، ولا يجد المسيري اختلافًا جوهريًّا بينهما، لكنه يستخدم كل واحدة منهما وفق السياق، يقول المسيري: «على رغم أن المصطلحين لهما المعنى نفسه تقريبًا، فإنني أفضل استخدام مصطلح «وحدة الوجود» (Pantheism) عندما يُسمى مركز العالم (المبدأ الواحد) الكامن في الإنسان أو الطبيعة أو كليهما باسم «الإله» أو أية مسميات مشتقة منه نظرًا إلى المصطلح ينتهي بالمقطع (Theism) المشتق من (Theos) بمعنى «الإله»، بينما استخدم مصطلح «حلولية كمونية» (Immanence) عندما يسمى المبدأ الواحد بتسميات مادية أو شبه روحية»[268].

يُعرِّف المسيري «الحلولية الكمونية الواحدية» بأنها «مذهب الحلول أو الكمون القائل إن كل

ما في الكون (الإله والإنسان والطبيعة) مُكوَّن من جوهر واحد، مكتفٍ بذاته، يحتوي مركزه وركيزته الأساسية داخله. ومن ثَمَّ فإن العالم متماسك بشكل عضوي لا تتخلله أي ثغرات ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تُفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات (وهذه كلها صفات الطبيعة/ المادة). ومن ثَمَّ ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنساني المستقل، كما ينكر إمكان التجاوز. وفي إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم. ومن ثَمَّ، تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية، وتُلغَى كل الثنائيات، وتسود... الواحدية الصارمة التي تنزع القداسة عن كل الأشياء. ومن ثَمَّ، تصبح كل الأمور نسبية»[269]. وفي إطار مفهوم «المتتالية النماذجية»، تبدأ مرحلة «الحلولية الصلبة» (العلمانية الجزئية) بتأسيس مركز أو مرجعية قائمة على مقولات مادية إنسانية واحدية (مسار التاريخ – روح الشعب – الرجل الأبيض) من أجل تحقيق التجاوز (العلو والتعالي). ويطلق المسيري على هذه الحلولية الصلبة «مرحلة التحديث البطولية» (العلو من خلال المادة باسم الإنسان أو أحد العناصر الإنسانية). ويحظى الإنسان في هذه المرحلة بقدر كبير من التماسُك، وإن كانت عملية تفكيكه قد بدأت بالفعل. وعندما تزداد درجات الحلول، تصبح الطبيعة/ المادة مركزًا للحلول الإلهي، ويتحقق العلو باسم المادة وقوانينها ووحدة الوجود المادية الكاملة، وهنا يتحول الإنسان إلى كائن اقتصادي أو جسماني، وندخل مرحلة «الحلولية السائلة»، حيث تصير الأشياء كلها مركزًا للحلول، «فتصبح كل الأشياء مقدَّسة، ويتساوى المقدَّس والمدنَّس والمطلق والنسبي، ويختفي المركز – أو تتعدَّد المراكز – ومن ثَمَّ، تصبح كل الأمور نسبية وتسقط في قبضة الصيرورة، ويختفي الحيز الطبيعي ذاته»[270].

يذهب المسيري إلى أن الغنوصية صدرت في البداية عن وحدة وجود روحية حتى القرن الثامن عشر، وتحولت في ما بعد إلى وحدة وجود مادية في القبالاه وفلسفة سبينوزا وهيغل والعلمانية المادية الشاملة المعاصرة. وخصص المسيري في المراحل الأولى من **موسوعته** بضعة أسطر للمدخل الخاص بسبينوزا، لكن عندما تبلور أنموذج الحلولية في ذهنه في التسعينيات من القرن العشرين، أخذ المدخل يتسع في صفحات عدة. ويرى المسيري أن «الهرطقات الغنوصية» في المسيحية القديمة بُعثت من جديد إبان حركة الإصلاح وظهور البروتستانت المتطرفين وانتشار القبالاه، وتقترب هذه الرؤية التي يطرحها المسيري كثيرًا من رؤية إريك فوجيلين الذي شن هجومه على أنصار حركة الإصلاح وشخصيات بروتستانتية بارزة مثل لوثر وكالفين. لكن فوجيلين أشار بشكل عابر إلى دور الفكرة الإسرائيلية التي تحتفي بالشعب المختار، بينما أكد المسيري دور القبالاه، وذهب إلى أنها حولت اليهودية من منظومة توحيدية إلى منظومة حلولية غنوصية تضع نهاية للمسافة بين الإله والطبيعة، وتبشر بنهاية التاريخ وحلول الإله في اليهود باعتبارهم شعب الله المختار، بل تحول التصوف اليهودي نفسه إلى تطلع غنوصي إلى التوحد مع

الله[271].

تقترب هذه الرؤية التي يطرحها المسيري والمصطلحات التي يستخدمها، عدا الجزء الخاص باليهودية، كثيرًا من التمرد العام الذي شنه فوجيلين على الحداثة في أوائل خمسينيات القرن العشرين. ويبدو أن المسيري يؤيد فوجيلين في مباركته الكنيسة الكاثوليكية في معركتها ضد أعدائها عندما أدركت خطر «الغنوصية الهرطقية»، ولا سيما مذاهب الألفية اليهودية والوثنية. ومثل فوجيلين، يشير المسيري في العادة إلى القديس أوغسطين ومحاربته التصورات الحلولية للتاريخ، وإن كان قد قدم لحظة حلولية موقتة (مجيء المسيح وصلبه وقيامته وظهور الكنيسة الكاثوليكية باعتبارها مملكة المسيح الروحية، لكن في مسار طبيعي غير محدد للتاريخ حتى المجيء الثاني)[272].

وجد المسيري في الحداثة متتالية نماذجية تبدأ بالعلمانية الجزئية (الحلولية الجزئية في قاموس فوجيلين) وتصل إلى ذروتها في العلمانية الشاملة (الحلولية الكلية في قاموس فوجيلين). ورفض المسيري النماذج الاختزالية الواحدية التي تعزو حركة التاريخ ونهايته إلى مبدأ واحد، سواء كان روحيًا أم ماديًا، كما نظر إلى عمليات التحديث والعلمنة والحلولية كلها على أنها عمليات تجسد للإله في البشرية جمعاء (الفلسفة الهيومانية الإنسانية والأنانة أو الأناوحدية Solipsism)، أو في شعب واحد (العنصرية والإمبريالية)، أو في زعيم واحد (الفاشية)، وفي الطبيعة (وحدة الوجود)، وما إلى ذلك من دوال وتجسدات[273].

رفض المسيري الحركات القومية والأيديولوجية كلها باعتبارها تبديات للنزعة الحلولية الكمونية والنماذج الآلية والعضوية. ويظهر موقف المسيري بوضوح أكبر ونبرة أقوى وأشمل عندما يؤكد أن مثل هذه الحركات يعد أتباعه «بإنهاء التدافع في الكون وتحقق الفردوس التكنوقراطي، إما في صهيون، أو في الرايخ الثالث، أو في مجتمع الوفرة، أو في المجتمع الشيوعي»[274].

تؤسس معالجة المسيري الحداثة الغربية على ثنائية جامدة بين الحلول (Immanence) والعلو (Transcedence)، فالحلول يرتبط بمذهب وحدة الوجود الذي يرفضه المسيري كل الرفض، ولا سيما فكرة «الفناء» و«الاندماج الكامل للإنسان بالخالق»، فهي رغبة في الوصول إلى حالة يطلق عليها المسيري «الحالة الجنينية» و«الواحدية العضوية» المطلقة في مقابل تركيبية الذات الإنسانية واكتمالها[275]. ويصف المسيري هذه الحالة بأنها نزوع غير واع يتلذذ به الإنسان، وهي تكشف تطلعه إلى الراحة البيولوجية الطوباوية التي يمثلها رحم الأم، فالمشكلة تكمن في تلاشي الحدود بين العالم الأصغر (مشيمة الجنين) والعالم الأكبر (البنى السياسية)، وبالتالي لم يتردد المسيري في

وصف اليوتوبيا السياسية التكنوقراطية بأنها «تعبير عن رغبة حقيقية وصادقة في وضع الحلول النهائية لكل المشكلات، وتأسيس الفردوس الأرضي، ونهاية التاريخ»[276]. وهذا يعني أن الحداثة الغربية تقودها رغبة عارمة في الوصول إلى «اللحظة التاريخية التي تسود فيها الواحدية (الروحية أو المادية) في بساطتها واختزاليتها التي تحوِّل الإنسان إلى شيء طبيعي/ مادي، فلا يبقى سوى المبدأ الواحد الذي يستوعب الإنسان تمامًا فتختفي كل الثنائيات، ويختفي الزمان والتدافع، ويختفي معها الإنسان المركب، بل والحيز الإنساني ذاته. وبما أن ما يسود في العصر الحديث هو الواحدية المادية، فإن عبارة «نهاية التاريخ» تعني، في واقع الأمر، نهاية التاريخ الإنساني وبداية التاريخ الطبيعي. وفي العصر الحديث ترتبط فكرة نهاية التاريخ باليوتوبيا التكنولوجية والتكنوقراطية وبالفردوس الأرضي وبفكرة العودة إلى صهيون»[277].

يذهب المسيري إلى أن الآثار المدمرة التي خلفها التحديث والترشيد العقلاني أفضت إلى ظهور الحركة الرومانسية والحداثية العبثية التي احتجت على اغتراب الإنسان واختفاء إمكان العلو المتأصل عند الإنسان، بيد أن احتجاج الرومانسية والحداثية بقي هامشيًا ولحظيًا ومتواضعًا، واحتفت الرومانسية بأنموذج عضوي صدرت عنه حركات قومية عنصرية تتبنى أيديولوجيات تحتفي بثالوث عضوي كامن (الله والأرض والشعب)، وصار هذا الثالوث أعظم مكون من مكونات القوميات العضوية العلمانية[278].

انتقد المسيري الدولة الحديثة المطلقة، وكان يشير أحيانًا إلى باومان الذي شبهها بالبستاني الذي يميز بين النباتات الضارة والنافعة، والطبيب الجرّاح الذي يحدد مقاييس المرض والصحة، والمهندس الذي يدير الفضاء الذي يتحرك فيه المواطن[279]. وخصص المسيري نحو صفحتين ليوضح كيف ترسم هذه الصور المجازية التي ساقها باومان ببراعة طبيعة الدول العلمانية الحديثة، وكيف خضع الإنسان لمطلقات علمانية مثل «مصلحة الدولة العليا» و«إرادة الشعب»[280].

هكذا، يظهر تأثير باومان الصريح في فكر المسيري في نقده الحداثة والعلمانية. فالمسيري يشيد في كتابه **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** (2002) بصورة البستان التي قدمها باومان لفهم الحداثة العلمانية ورؤيتها للعالم والوجود الإنساني. ويلخص رؤية باومان على النحو الآتي: «ويرى عالِم الاجتماع البولندي زيغمونت باومان أن الدولة، بعدما أصبحت مطلقة بهذا الشكل، استولت استيلاءً كاملًا على الفرد من الخارج ومن الداخل وعلى الحيز الذي يشغله – وشبهها بالبستاني والطبيب والمهندس. فالوطن هو الحديقة، والدولة هي البستاني الذي يميِّز بين النباتات الضارة والنباتات النافعة، ويقرر عزل الضارة منها أو تهذيبها أو استئصال شأفتها واجتثاثها (إبادتها)، كما فعل النازيون مع الغجر واليهود وغيرهم. والدولة هي أيضًا المهندس الذي يدير الفضاء الذي يتحرك فيه المواطن، فيخطِّط المدن والطرق ويبني البنايات العامة ويضع حدودًا للبنايات الخاصة،

ليتحرك الإنسان في رقعة تم تخطيطها (كما فعل النازيون بشكل محكم وصارم). وهي، باعتبارها المهندس، تقرر المجال الحيوي الذي تتحرك فيه الأمة ككل، وتقرر حيزها وحيز غيرها. والدولة كذلك هي الطبيب، والشعب هو المتردد على عيادة الطبيب (الحكومة)، فيحدد الطبيب مقاييس المرض والصحة، وما هو طبيعي وما هو شاذ، ويقرر زيادة عدد الأصحاء وتوفير الأوضاع المواتية لهم ليزدادوا صحة وعددًا (الهندسة الوراثية). أما المرضى والمعاقون، فهو إما أن يعالجهم أو يقرر استئصال شأفتهم («القتل الرحيم») كما فعل النازيون مع المعاقين وبعض العجزة وغيرهم ممن سموا بالإنكليزية... useless eaters، ويمكن أن نضيف إلى كل هذا أنها هي الطبيب النفسي أيضًا الذي يقرر من هو الصحيح نفسيًا ومن هو العليل، ومن هو المنتمي ومن هو الذي يعبِّر عن اتجاهات ضارة غير اجتماعية (كما فعلت الدولة النازية)»[281].

هكذا، أصبحت الدولة، كما يرى المسيري، المطلق العلماني نفسه مجازيًّا وحرفيًّا[282]. ويلتقي المسيري هنا مع باومان الذي يذهب إلى أن الحداثة شهدت ميلاد «ثالوث (غير) مقدس»: الأرض والأمة والدولة، ويمثل هذا الثالوث برأي باومان وحدة عضوية واحدة، أو يشير إلى إله واحد تتمثل غايته في تحقيق الطموحات «المتغطرسة» للحداثة[283]. ويؤكد المسيري هو الآخر أن شعار «الدم والتربة والشعب» صار من الحقائق المطلقة المقدسة، وهو مثل جيد على الواحدية المادية الكمونية، وما هو إلا صدى للثالوث الحلولي: الإله – الطبيعة – الإنسان. ومن الآثار المدمرة لهذه الرؤية الكونية أن الأمم غير القومية أو الأمم التي لا دولة لها صارت في نظر العالم جماعات من الغرباء والمتشردين والمنبوذين، بل كائنات دون البشر[284].

هكذا، تظهر الدولة المطلقة في ثوب البستاني الذي يهب الحياة للنباتات النافعة، ويقضي بالموت على الضارة حتى يضمن أعلى درجة من النظام وأفضل جودة للإنتاج. واستخدم باومان صورة «المنشورات الزجاجية»[285] حتى يصف الطبيعة الوجودية للجماعات اليهودية في داخل الحداثة في المجتمعين الرأسمالي والشيوعي، أما المسيري فلجأ إلى أنموذج «الجماعة الوظيفية» باعتباره أنموذجًا أكثر تفسيرية لظهور الأمم غير القومية. ففي الرايخ الثالث، وصف النازيون والصهيونيون الجماعات اليهودية بأنها «حشرات وبكتيريا وشعب منبوذ»، كما تعج الأدبيات الصهيونية بالصور المجازية التي تحث على «تعظيم إنتاجية» اليهود حتى تقل درجة «طفيليتهم» و«هامشيتهم» و«اعتمادهم على الأغيار»[286]. فالنازية والصهيونية تسعيان إلى جعل أوروبا «طاهرة من اليهود»، وإن كان الصهيونيون يفضلون الطريقة البلفورية على الطريقة الهتلرية[287].

(226) Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (London: Verso, 2002), p. 94.

(227) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Walgreen Foundation Lectures (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), p. 292.

(228) Paul Edwards (ed. in chief), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols. (New York: Macmillan, 1967), vol. 1, pp. 85 - 86, and vol. 5, p. 303.

(229) Hans Bertens, *The Idea of the Postmodern: A History* (London; New York: Routledge, 1995), p. 44.

(230) George J. Siedel, *Knowledge as Sexual Metaphor* (Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2000), pp. 168 - 175.

(231) Eric Voegelin: *Modernity without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*, Manfred Henningsen (ed. with an intro.), Collected Works of Eric Voegelin, Volume 5 (New York: University of Missouri, 1999), p. 185; *History of Political Ideas, Volume IV: Renaissance and Reformation*, David L. Morse and William M.

Thompson (eds.), The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 22 (Columbia; London: University of Missouri Press, 1998).

(232) Voegelin, *Modernity Without Restraint*, p. 295.

(233) Eric Voegelin, *History of Political Ideas, Volume V: Religion and the Rise of Modernity*, Collected Works of Eric Voegelin, Volume 23, James L. Wiser (ed.) (Columbia; London: University of Missouri Press, 1998), p. 140.

(234) Ellis Sandoz, «Introduction,» in Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*, Ellis Sandoz (ed.), Gateway ed. (Washington, DC: Regnery Publishing, 1997), p. xii.

(235) شتروفه، **فلسفة العلو: الترانسندنس**، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص 140.

(236) Voegelin, *History of Political Ideas, Volume IV*, pp. 178 - 179.

(237) Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, pp. 57 - 69.

(238) Ibid., pp. 68 - 69.

(239) Eric Voegelin, *Race and State*, Klaus Vondung (ed. with intro.), Ruth Hein (trans.), The

Collected Works of Eric Voegelin, Volume 2 (Baton Rouge: University of Missouri Press, 1997), p. 139.

(240) Voegelin, *History of Political Ideas, Volume V*, p. 140.

(241) Voegelin, *Modernity without Restraint*, p. 118.

(242) Ibid., pp. 118 - 125.

(243) Voegelin, *Race and State*, p. 138.

(244) Voegelin, *History of Political Ideas, Volume V*, p. 142.

(245) Voegelin, *Race and State*, p. 148.

(246) Gerard Delanty, *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self* (London: Sage Publications, 2000), p. 65.

(247) Zygmunt Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Themes for the 21st Century (New York: Polity Press, 2004), p. 73.

(248) Delanty, *Modernity and Postmodernity*, p. 65.

(249) Zygmunt Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality* (Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1995), pp. 15 - 16.

(250) Zygmunt Bauman and Keith Tester, *Conversations with Zygmunt Bauman* (Cambridge: Polity, 2001), pp. 134 - 135.

(251) Bauman, *Life in Fragments*, pp. 15 - 16.

(252) زيجمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014)، ص 326 – 327.

(253) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), p. 201.

(254) Ibid., p. 201.

(255) Michael Hviid Jacobsen, «From Solid Modern Utopia to Liquid Modern Anti - Utopia? Tracing the Utopian Strand in the Sociology of Zygmunt Bauman,» *Utopian Studies*, vol. 15, no. 1 (2004), p. 66.

(256) Zygmunt Bauman, *Biology and the Modern Project*, Diskussionspapier, 2 - 93 (Hamburg: Institut für Sozialforschung, 1993), pp. 7 - 8.

(257) Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991), pp. 2 - 48.

(258) Zygmunt Bauman, «Living in Utopia,» *Respekt in English* (13 June 2005), at: <https://goo.gl/z44egU>.

(259) Arendt, pp. 15, 139.

(260) Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, MA: Polity Press, 1989), p. 70.

(261) Zygmunt Bauman, «The Fate of Humanity in a Post - Trinitarian World,» *Journal of Human Rights*, vol. 1, no. 3 (September 2002), pp. 283 - 303.

(262) Bauman, *Modernity*, pp. 67 - 68.

(263) Ibid., p. 7.

(264) Janina Bauman, «Demons of Other People's Fear: The Plight of the Gypsies,» *Thesis Eleven*, vol. 54, no. 1 (1998), pp. 51 - 56.

(265) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص 16.

(266) عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، 3 ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، ص 86.

(267) Abdelwahab Elmessiri, «Secularism, Immanence and Deconstruction,» in: John Esposito and Azzam Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East* (London: Hurst & Co.,

2000), p. 58.

(268) Ibid., p. 59.

(269) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، 2 ج (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 2، ص 467 – 478.

(270) المرجع نفسه، ص 469 – 470.

(271) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، أسطوانة مدمجة، 8 ج (القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري والنظم، 2001)، ج 5 – 6.

(272) المرجع نفسه، ج 6.

(273) Elmessiri, «Secularism,» p. 75.

(274) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 56.

(275) Elmessiri, «Secularism,» p. 62.

(276) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 149.

(277) المرجع نفسه، ج 2، ص 470 – 471.

(278) المسيري، **اللغة والمجاز**، ص 40 – 48.

(279) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), p. 179.

(280) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 2، ص 83 – 142.

(281) المرجع نفسه، ج 2، ص 83 – 84.

(282) عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 48.

(283) Bauman, «The Fate of Humanity,» pp. 283 -

303.

(284) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 2، ص 53 – 83.

(285) Bauman, *Modernity*, p. 43.

(286) Abdelwahab M. Elmessiri, *The Land of Promise: A Critique of Political Zionism*, With a Foreword by John Davis (New Brunswick, NJ: North American, 1977), pp. 44 - 45.

(287) المسيري، **الصهيونية والنازية**، ص 61.

الفصل الخامس
عواقب الحداثة

استعان باومان بما طرحه ثيودور أدورنو وماكس هوركهايمر في دراستهما **جدل الاستنارة**، مؤكدًا أن إحدى العواقب الرئيسة الناجمة عن حركة التنوير وروح الحداثة تتمثل في ظهور «ثقافة المحظورات الكونية». فما من شيء في هذه الثقافة يخالف عمليات التطبيع والتنميط والتخطيط أو يقاومها إلا تعرض للقمع في الممارسة والحظر في النظرية[288].

أولًا: عودة الكائن المستباح

ظهرت الحداثة كيانًا قوميًا يهذب جنة الوطن، وصاحبها عودة مفهوم «الكائن المستباح» (Homo Sacer)، وهو كائن يشير على مستوى المجاز إلى كل آخر غريب كل الغرابة حيث يمكن سلبه حقوق الإنسان كلها، بما في ذلك حق الوجود. ويذهب باومان إلى أن الكائن المستباح آخر غريب «ارتبط عادة بالتجسيد المطلق للحق السيادي المطلق في استبعاد مثل هذه الكائنات البشرية الغريبة من نطاق القوانين الإنسانية والإلهية، حيث يصبح الكائن المستباح وجودًا يمكن تدميره من دون التعرض للعقاب، وإن كان تدميره تعوزه أي دلالة دينية أو أخلاقية»[289]. لا فائدة من «الكائن المستباح» على الإطلاق، فهو لا ينتمي إلى المجتمع البشري السوي بأي حال من الأحوال، وهو خارج عالم الالتزام والمسؤولية الأخلاقية التي يستحقها البشر الأسوياء، فحياته «عارية» لا تجد من يحميها، بل ينهشها من يريد باسم القانون بعدما جردها القانون من كل الحقوق. يقول باومان: «كان الكائن المستباح في النظام القانوني الروماني يشير إلى فئة هامشية استثنائية وخاوية تقريبًا، لكن هذه الفئة مختلفة في الدولة الحديثة... صحيح أن لا وجود لمفهوم الكائن المستباح في القانون الحديث، وطوته صفحة النسيان، لكن من خلال احتكار وسائل القوة والإلزام والعنف، والقدرة على إعطاء الحق في العيش أو رفضه، والتفويض بالتحكم في أجساد المواطنين، بما في ذلك الحق في إيذائهم، وسَّعت الدولة مفهوم الكائن المستباح من مجرد جماعة استثنائية غريبة إلى سمة عالمية للواقع الوجودي الذي يعيشه مواطنوها. ومن ثم، لا تحتاج الدولة إلى اللجوء إلى فئة خاصة استثنائية لتدعيم ما أصبح الآن حق امتياز معتاد. أما معسكرات الاعتقال، إحدى بدع العالم الحديث البشعة، فكانت فضاءً لتحويل ما هو في الأجزاء الأخرى للدولة إمكانية كامنة إلى معيار أساس وقاعدة تطبيقية»[290].

رأى باومان في ظهور الحداثة الغربية «انقطاعًا راديكاليًا في التاريخ الكوني»، فالغرب، تلك

الكينونة المجردة، رأت نفسها «المرجعية التي يقوم عليها تأويل الغاية النهائية من التاريخ»؛ فأصبغت نفسها بشرعية وأحقية في استعمار «المستقبل كما استعمرت الفضاءات المحيطة»، وتحولت الفضاءات والأزمنة الأخرى كلها إلى مجرد موضوعات أو مواد مستهدفة تخضع للقولبة والتشكيل والتعليم والتثقيف، وتستمد هذه الرسالة الحضارية قوتها واستمراريتها من افتراض أن الأزمنة الأخرى كلها نُسخ دونية بدائية متأخرة ومنقوصة أو مشوهة وممسوخة ومقيتة[291].

يرفض باومان هذه الرؤية الإمبريالية الغربية التي حاولت تحويل «الأرض البكر» إلى «مزبلة لغير المرغوب فيهم» وإلى «الأرض الموعودة» لأنصار التقدم، وجعلت من أهل البلد تحت وطأة الاحتلال والغزو والاستعمار «كائنات جمعية مستباحة تعيش في المدينة الكبرى للمستعمرة»[292]. وساهم العلم والتكنولوجيا في ظهور إيمان قوي بسيادة الحداثة الغربية وصعودها الحتمي، وهذا تصور يجعل الحداثة قمة التطور بعكس فكرة الثقافات الساكنة، كما تجعل هذه الخريطة الإدراكية الحداثة الغربية المركز المتعالي لكل سلطة، فهي قائمة بذاتها ومكتفية بذاتها ومرجعية بذاتها في الصواب والخطأ[293]. يتمثل أبرز العواقب المدمرة لهذه الخريطة الإدراكية في ظهور قائمة طويلة من الثنائيات البنيوية المتعارضة التي تبرز سيادة أوروبا وتفوقها على باقي أرجاء العالم. يقول باومان: «عبرت الحضارة الغربية عن صراعها من أجل الهيمنة بلغة الحرب المقدسة التي تخوضها الإنسانية ضد البربرية، والعقل ضد الجهل، والموضوعية ضد التحامل، والتقدم ضد التخلف، والحقيقة ضد الخرافة، والعلم ضد السحر، والعقلانية ضد العاطفة. وفسرت تاريخ صعودها على أنه الاستبدال التدريجي الذي لا هوادة فيه لسيادة الطبيعة على الإنسان بسيادة الإنسان على الطبيعة»[294].

تقوم هذه الخريطة المصطنعة على إيجاد ثنائيات جامدة متعارضة تضع التقدم والتطور والعلم والعقل والموضوعية والحقيقة والصحة والحضارة والسلامة العقلية في تقابل صارم مع كل من التأخر والتخلف والدين والخرافة والذاتية والتحامل والمرض والبربرية والجنون. والمحصلة المنطقية التي نستشفها من هذه الثنائيات المتعارضة تتمثل في أن الأنموذج المهيمن في الغرب يحتفي بما يسمى «مملكة العقل والعقلانية»، بينما طرائق الحياة والأزمنة الأخرى «تفتقر إلى كليهما [العقل والعقلانية]»[295].

في هذا السياق، تشكل الأمة – الدولة كيانًا سياسيًّا واجتماعيًّا يضطلع بدور بالغ الأهمية؛ فهي تبسط نفوذها على مساحات من الأرض، وتمتلك قدرات المراقبة، وتحتكر التحكم الفاعل بوسائل العنف[296]. وهذه حقيقة أكدها باومان عندما أشار إلى أن الهدف النهائي من ظهور الأمة – الدولة باعتبارها القوة المطلقة الجديدة يتمثل في تعميم النماذج السلوكية والإدراكية حول العالم من أجل إيجاد جماعة متخيلة ترسخ التماثل الإثني والديني واللغوي والثقافي. وفي هذه الرحلة، كان العلم

والعقلانية يدًا واحدة، يطمحان إلى وضع نهاية للإبهام والالتباس[297].

يرفض باومان طموحات الأمة - الدولة، بل يقارن عزمها على فرض التماثل بالجمود العقائدي للكنيسة التي «تُكره رعيتها في الدين»[298]. وهذا يعني أن العلمانية لم ترمِ إلى استبدال الدولة والكنيسة، بل إلى إقامة دولة بيروقراطية علمانية مركزية يمكن أن تحل محل سلطة الكنيسة واحتكارها الوجود الإنساني. يقول باومان: «إذا كان هناك شيء جديد بحق في التصور الحديث فإنما هو علمنة الأساليب الرعوية التي كانت تسعى إلى هداية الناس، فالأساليب نفسها لم تكن جديدة، بل كان الجديد تحريرها من الجسد الهرمي للكنيسة وإعادة توظيفها في خدمة الدولة»[299].

نلتقي هنا بالدولة المطلقة على المستوى المجازي باعتبارها البستاني الذي يهب الحياة للنباتات النافعة وحدها، ويقضي على الحشائش الضارة بالموت حتى يضمن أعلى درجة من النظام وأفضل جودة للإنتاج، يقول باومان: «التصميم الذي يُفترض أن تكون قد أملته سلطة العقل العظمى النافذة أوجد المعايير الحاكمة للواقع الحاضر، وهي معايير تقسم العالم فئتين: نباتات نافعة لا بد من رعايتها وحماية تكاثرها بكل رقة وحنان، وحشائش لا بد من اقتلاعها من جذورها والتخلص منها[300].

ليس التصوير المجازي للحداثة بوصفها مقولة سردية عند باومان تصويرًا مجردًا للمتخيل على الدوام؛ فهو لا يفقد علاقته الوطيدة بالواقع، لأن باومان يكشف بوضوح مغزى هذه الصور المجازية من خلال الإشارة إلى الجماعات اليهودية في أوروبا، بل إلى البشر كافة الذين وجدت الحداثة أنهم دون البشر، وطردتهم من أرضهم مع ظهور قوة جديدة. وفي الفقرة الآتية، لا يشير باومان صراحة إلى الإمبريالية الغربية، لذا وجب علينا إدراج بعض التفسيرات والتساؤلات: «اتضح باعتراف الجميع أن اليهود ذوو طبيعة فوضوية مستعصية، وأنهم إحدى الحشائش الغريبة المتعددة التي نمت فوق الأرض التي أُعدت وصُممت بدقة لتكون جنة المستقبل. لكن ثمة حشائش أخرى كان لا بد من اقتلاعها، كالمصابين بتشوهات جسدية وأمراض خلقية وعقلية، كما نمت نباتات [الفلسطينيون؟] تحولت في ما بعد إلى حشائش [الفلسطينيون تحت وطأة الاحتلال الإسرائيلي واللاجئون الفلسطينيون وطالبو اللجوء؟] لأن عقلًا أعظم [ربما بريطانيا والولايات المتحدة وغيرهما من القوى الإمبريالية الغربية] أراد أن تتحول الأرض [فلسطين؟] التي نمت بها إلى جنة رجل آخر [جنة الصهيونيين؟]»[301].

يتضح موقف باومان أكثر في كتاباته المتأخرة في ما يتعلق بصورة البستاني والإمبريالية الغربية، لكن من دون تركيز على الصهيونية. ففي كتابه **أوروبا: مغامرة لم تكتمل**، يذهب باومان إلى أن صورة البستاني لم تقتصر على الحدود الجغرافية الأوروبية، بل رأت المغامرة الأوروبية، في

أوج توسعها الإمبريالي، أن الكرة الأرضية كلها مجرد «أراض شاسعة... بانتظار من يكتشفها»، و«ملعب خال»، و«مسرح خال لمآثر بطولية مجيدة جديدة لا تعد ولا تحصى»، و«أرض يباب لا صاحب لها تشكو قلة السكان والزرع». وهكذا، تحول باقي العالم بدعوى «الرسالة الحضارية» والسرديات الكبرى لحركة التنوير إلى «فراغ» ينبغي «اكتشافه»، ثم تصميمه بأفضل طريقة[302]. ومن ثم، لم يتردد باومان في وصف الحداثة بأنها «حضارة توسعية طاغية في جوهرها» تبحث دومًا عن مغامرات جديدة: «على خريطة العالم الحديث، تنتشر مواقع بيضٌ كُتب عليها (لفترة موقتة بالطبع) «هنا أرض تنانين» (Ubi Leones) بانتظار من يكتشفها، ويقيم فيها مدنًا جديدة، ويرسم لها خطوطًا متشابكة ومتقاطعة تجعلها تتصل بشبكات طرق جديدة، فكانت هذه البقع البيض البعيدة على مدار ما يقرب من قرنين من الزمان صمامات أمان تسمح للبخار بالخروج أو الهروب وحماية المدينة الكبرى من فرط الحرارة. وما أكثر الأماكن التي راودت المغامرين الباحثين عن المغامرة، والمقامرين الذين يجربون حظهم، والمنهزمين الذين يطمحون إلى تبديل حظهم المشؤوم»[303].

يتضح لنا هنا بكل جلاء أن نقد باومان يتسم بالشمولية، وأن خلفيته اليهودية لا تقف حائلًا بينه وبين نقد جاد مضمر للإمبريالية الغربية وفظائعها داخل أوروبا وخارجها.

ما كان الحديث عن «الكائنات المستباحة» و«الكائنات العديمة القيمة» شائعًا في الخطاب الأوروبي فحسب، بل ساد أيضًا في الصور المجازية الشعبية الأميركية التي كانت تصور اليابانيين بأنهم «كائنات وبائية» و«سيمان» (ما دون البشر) و«وحوش صفراء صغيرة» و«قمل» و«جرذان» و«خفافيش» و«كلاب» و«قردة» و«أفاع خبيثة». يرى باومان أن الدور الحديث للعنصرية يتمثل في «اقتلاع قسري للكائنات العديمة القيِمة واستئصال شأفتها، فالعنصرية العلمية الخاصة بعلوم تحسين الخلق وفراسة الوجه والدماغ شكلت الرؤية الكونية النازية، وساعدت النازيين الذين رسموا خطة المجتمع المثالي في تقسيم الحياة الإنسانية إلى حياة نافعة ذات قيمة وحياة غير نافعة عديمة القيمة، تحظى الأولى بعناية بالغة وتنعم بموطن للحياة ومجال حيوي، وتُعزل الثانية، وإلا تُباد إذا لم يكن العزل حلًا عمليًا لها»[304]. ولم يسأم هتلر هو الآخر هذه اللغة في تعامله مع المسألة اليهودية عندما أعلن أن مهمته إبادة تلك الآفات، وهكذا نُزعت إنسانية الجماعات اليهودية، وأُعيد تعريفها بأنها آفات، فصارت خارج التقدير الأخلاقي[305].

توضح هذه الأمثلة بكل جلاء إمكان نزع إنسانية البشر - لا اليهود وحدهم - عنهم بسهولة، وإبادتهم بحجة أنهم مجرد حيوانات أو أشياء تُفسد تناغم الوجود الإنساني. تحولت الجماعات اليهودية في عالم المجاز إلى هوام وآفات وحشرات طفيلية، وهي صور عضوية متواترة، ويلفت باومان القارئ إلى الأصل البيولوجي لمصطلح «التمثل» (Assimilation) الذي ظهر أول مرة في القرن السادس عشر، في إشارة إلى عمليات الاستيعاب والاندماج التي تقوم بها الكائنات

الحية، ثم استخدم المصطلح مجازًا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للإشارة إلى عمليات «التمثل» و«المماثلة». ويعتقد باومان أن للاستخدام المجازي لهذا المصطلح وظيفة اجتماعية جيدة لأنه يعكس «حملة صليبية ثقافية شاملة»؛ إذ كان «التمثل» جزءًا لا يتجزأ من العملية الليبرالية، وجاء متخفيًّا في أردية هيومانية مثالية مثل التسامح والتنوير والتقدم، فكانت «الدولة المتحضرة» الحديثة تضع قواعد اللعبة و«معايير التقدم»، بينما لم يكن بوسع الغرباء والأقليات أي شيء سوى «مسح وصمة الغريب التي تلطخوا بها»، وإلا انهالت عليهم اتهامات بالتخلف والدونية وعدم الشرعية[306].

مع مجيء الحداثة، أصبح القضاء على المتشردين والغرباء عملية «تدمير خلاق» لأنهم لا يصلحون للبقاء على خريطة العالم الجمالية والأخلاقية والمعرفية[307]. كان هؤلاء المتشردون «يظهرون ويختفون من دون سابق إنذار؛ وظلوا غرباء وتمسكوا بذلك، واختفوا قبل أن يستوعبهم المجتمع بإخضاعهم لمراقبة دقيقة شاملة»[308]. وكان المتشردون والغرباء يوصفون في الأغلب الأعم بأنهم جماعات خطرة لا جذور لها ولا قائد، وارتبطت الإشارة إليهم بصورة عضوية تشبههم بحشرات طفيلية مثل الصراصير والذباب والعناكب والجرذان والبعوض والبكتيريا والفيروسات، والقاسم المشترك بين هذه النعوت صورة عضوية تصور الغرباء كائنات طفيلية أو ناقلات المرض، ومن ثم فإنها تعكس شعورًا متزايدًا بعدم الأمان والخوف الذي يستحوذ على «الطامحين إلى النقاء» في وجود الغرباء والأجانب[309].

لم تظهر إمكانات المجاز على المسرح الفكري وحده، بل وجدت طريقها إلى عالمي التشريع والممارسة، فلم تكن حركة التنوير مجرد «مجموعة من الأفكار»، وإنما «طريقة حياة»[310]. واتسمت هذه الحياة بنزعة إقصائية خاصة بالحداثة، ففي عالم التشريع، يشير باومان إلى قانون عام 1531 الذي ينص على أن المتشرد هو «**أي إنسان، رجلًا كان أو امرأة، سليم الجسم وقادر على العمل، لا أرض له ولا سيد، ولا تجارة ولا حرفة قانونية أو صنعة يقتات منها**». أما قانون عام 1604 فينص على حرق العلامة الحديد حرقًا دقيقًا، ثم يختم بها جلد المتشرد وجسده، فيصير حرف «R»، إشارة إلى كلمة (Rogue) أي متشرد، علامة مميزة له مدى الحياة[311]. ويذهب باومان إلى أن بناء النظام الحديث برعاية الدولة الحديثة كان في منزلة «حرب استنزاف» على الغرباء وكل ما هو غريب. فلا غرابة أن يرى المجتمع الحديث في التدمير المادي أو الثقافي للغرباء وكل ما هو غريب تدميرًا خلاقًا، فكان الغرباء في العصر الحديث في الأغلب الأعم مجرد فضلات ناجمة عن حمية الدولة العاكفة على إرساء النظام[312].

رمت الثنائية المتعارضة التي تضع الأصدقاء في مقابل الأعداد دومًا إلى فصل «الحقيقة عن الزيف، والخير عن الشر، والجمال عن القبح»، وهكذا ارتبط الأصدقاء بما يسمى «براغماتية

التعاون»، والأعداء بما يسمى «براغماتية الصراع». أما الغرباء فرفضوا تصنيفهم الدقيق إلى «الأصدقاء» و«الأعداء»، و«نحن» و«هم»[313]، وهكذا فإنهم يخلطون «الخارج بالداخل، ويفسدون استقرار النظام بريبة الفوضى»[314]، ولم يجد المجتمع الحديث في التعامل مع المشكلة التي يمثلها الغرباء إلا خيارين: التهام الغرباء مثلما تفعل أكلة البشر أو تقيؤهم في أماكن منعزلة. يقول باومان: «يتمثل الحل الأول في «التهام الغرباء»، إما بلحمهم ودمهم فعلًا، كما الحال في وحشية أكلة لحوم البشر التي يقال إن بعض القبائل القديمة كان يمارسها، أو مجازًا في صورة تفوقها حداثة ورقيًا، كما الحال في الاندماج المدعوم بالقوة والذي مارسته الأمم/ الدول في أغلب أرجاء المعمورة في سبيل ابتلاع الغرباء وهضمهم في الجسد القومي وإنهاء وجودهم كغرباء. أما الحل الثاني فيتمثل في تقيؤ الغرباء بدلًا من التهامهم، أي جمعهم وطردهم، إما من مجال سلطة الدولة أو من عالم الحياة»[315].

يستخدم باومان مصطلحات ما بعد بنيوية في وصفه الغرباء؛ إذ يرى أنهم ينتمون إلى أسرة الإبهام الدلالي الذي يستحيل حسمه (Undecidables)، إنهم مثل الفارمكون (Pharmakon) (سم/ ترياق)، والهيمن (Hymen) (بكارة/ جماع)، والسبلمنت (Supplement) (سالب/ موجب)، وبناءً عليه، يرمز الغرباء إلى حال من الرعب يولدها اللايقين واستحالة التحديد وانعدام الوضوح الإدراكي[316].

يدين باومان بالفضل لمقالة **الغريب** لعالم الاجتماع جورج زيمل في تحليله مفهوم «الغربة»؛ إذ يذهب زيمل إلى أن التاجر تجسيد لفكرة الغريب من جميع الأوجه، فهو «الرحالة الكامن» المعروف في العادة بما يتمتع به من «حركية» و«حيدة» و«غربة». يمثل اليهودي في التاريخ الأوروبي الأنموذج الكلاسيكي للغريب الذي يحظى بمكانته الاجتماعية «بوصفه يهوديًا، لا بوصفه فردًا ذا سمات موضوعية محددة». ويؤكد زيمل أن الغرباء يمثلون تركيبة رهيبة من القرب والبعد، والعلاقات الأخلاقية والعلاقات التعاقدية، والارتباط والانفصال، والمشاركة واللامبالاة[317]. ويقول باومان نفسه إن اليهود يمثلون «الأنموذج الأولي لفكرة الغرباء لدى جورج زيمل – فأنظارهم تتطلع دائمًا إلى الخارج حتى وهم في الداخل، وهم يدرسون الأمور المألوفة كما لو كانت غريبة، ويسألون أسئلة لم يسألها قوم غيرهم، ويتشككون في ما لا شك فيه، ويجادلون في ما لا جدال فيه»[318].

يصف باومان الغريب بأنه «آفة الحداثة»، و«الأنموذج الأصلي للكتلة اللزجة» كما يقول سارتر، وتجسيد ما هو «مُوحِل ومقزز» كما تقول ميري دوغلاس، وتجسيد للشذوذ المتعدد وعلته المزمنة[319]. وكان للشعراء دور كبير في توطيد الصورة المجازية والإدراكية الكريهة والمنفرة التي تحض على اجتثاث اليهود من فوق الأرض، بل تستوجب ذلك. ويذكرنا باومان بالكتاب الذي

ألفه روبرت كازلو في عام 1988 عن الشاعر الأميركي عزرا باوند (1885 - 1972) بعنوان **سلسلة أنساب الشياطين: معاداة اليهود والفاشية وأساطير عزرا باوند**، وفيه يكشف عن الكراهية التي يكنها هذا الشاعر لليهود حتى وصفه في نبرة ساخرة بأن له الفضل في شيطنة الآخر، وتأسيس علم دراسة أنساب الشياطين. فخطاب باوند يزخر بالصور المجازية التي تصف اليهود بأبشع النعوت، وتعرض هويتهم في مشاهد تثير الاشمئزاز وتبعث على اتخاد الحيطة والحذر وربما البطش حتى يستقر النظام. ويعدد كازلو الصور التي تسبح جميعها في قرارة القاذورات والوحل والعفن: وحل اليهود، وحل أشراف اليهود، مجاري فلسطين، الضباب المعتكر الذي تتقزز منه النفس. القاسم المشترك بين هذه الصور المجازية فهو التفسخ والإنتان، فضلًا عن اللزوجة التي تنذر بالشؤم والمصائب والهلاك[320].

اليهودي، وفق هذا التصوير، كينونة مبهمة تبعث على الالتباس، ووصمة عار تبعث على النفور والإقصاء الدائم والعزل الثقافي، والإبادة حتى. فلا غرابة إذًا في أن يخفي الغرباء هويتهم في الأغلب، وإلا اعتبرهم المجتمع جماعة من «البدو الرُحل» و «مغامرين لا موطن لهم»، و«متشردين يتيهون إلى الأبد»، و«هائمين تعوزهم الثقافة الرفيعة». وهكذا، تُختزل الحالة الوجودية للغريب إلى «وجود بدوي»[321]. ولما كان اليهود في ترحال دائم، فقد صاروا صورة مجازية للغربة والانفصال والنفي، ووصل الانفصال والانعزال الشامل إلى ذروته عندما تحول اليهود إلى رمز أبدي لفشل أي محاولة ألمانية تسعى إلى بناء ثقافة قومية موحدة وهوية جمعية ألمانية؛ إذ تحول اليهودي إلى كائن طفيلي يتغذى على الجسد العضوي الألماني[322].

كانت لسلطة الدولة القومية المستبدة نزعات وطموحات كونية استبدادية احتكارية تخترق مناحي الحياة كلها، وكانت هذه النزعات والطموحات أبرز سمات عمليات التحديث كلها. فتعارضت قوة الدفع العقلانية الهائلة للحداثة مع حياة الغيتو الآمنة المطمئنة اللاعقلانية التي كان اليهود يعيشونها؛ فلم يلتزم اليهود «الأعراف الكونية الجديدة»، ووجد المجتمع في استقلالهم المجتمعي والقانوني انحرافًا عن الوضع الطبيعي، فأُلغيت امتيازاتهم القانونية، وقُمعت هويتهم، ونُزعت شرعيتها باسم المساواة والعقلانية والكونية. وهنا يبرز باومان النزعات اللاليبرالية للعصر الليبرالي قائلًا: «كان التحديث حملة صليبية ثقافية، واندفاعًا قويًّا لا هوادة فيه يرمي إلى استئصال الاختلافات في القيم وأساليب الحياة والعادات والكلام والمعتقدات والسلوك العام. كان التحديث في جوهره اندفاعًا نحو إعادة تعريف القيم الثقافية وأساليب الحياة كلها، إلا تلك التي تجيزها نخبة التحديث (خصوصًا القيم والأساليب التي تقاوم التوجه النازي للتنسيق الإجباري بين الأنظمة كلها ودمجها في نظام واحد Gleichschaltung) وتوصيفها بأنها علامات على الدونية أو علامات تخلف وتأخر وضعف عقلي، بل ووصمة جنون إذا اقتضى الأمر»[323].

لا شك في أن اليهود سعوا إلى الاندماج في نسيج الحياة الحديثة، لكن سعيهم خاب مثلما خاب سعي سيزيف[324]. ففي أوروبا الشرقية الشيوعية، وعلى رغم الاندماج الشامل في اللغة والعادات وطرائق الحياة، علاوة على النجاح الهائل في التجارة والصيرفة والصحافة والسياسة والمهن الحرة، كان يُنظر إلى اليهود على أنهم أمم تابعة «لا أرض لها» تمثل الأنموذج الأصلي لإنكار «أي شكل من أشكال توكيد الذات القومية»[325]. ومنذ بداية الحداثة، تأرجحت الحالة الوجودية للبشر عمومًا واليهود خصوصًا بين صورتين مجازيتين أساسيتين: المنبوذ (الضحية) ومحدث النعمة (البطل). ولم ينعم المنبوذ أو محدث النعمة بالقدرة على التغلب على شعوره المتنامي بالخوف والقلق الوجودي ولو للحظة واحدة. يقول باومان: «كانت الحداثة أمل المنبوذ، لكن لا يمكن أن يتوقف المنبوذ عن كونه منبوذًا إلا عندما يصير، ويصارع أن يصير، محدث نعمة. أما محدث النعمة الذي لم يفلح قط في غسل وصمة أصله، فكان يعمل تحت تهديد دائم بالترحيل إلى الأرض التي حاول أن يهرب منها: الترحيل إن فشل، والترحيل إن نجح نجاحًا هائلًا يقضّ مضاجع من حوله، فلم ينعم البطل بلحظة واحدة يطمئن فيها إلى أنه لن يكون ضحية في المستقبل. بطلٌ اليوم، ضحيّةٌ غدًا – فلا يفصل بين الحالتين سوى خيط رفيع، وكان الانتقال الدائم من مكان إلى مكان يعني عدم الانتماء إلى أي مكان»[326].

على الرغم من أن باومان يركز على الهولوكوست، إلا أن رؤيته أكثر شمولًا وإنسانية؛ إذ يرفض استغلال الساسة الإسرائيليين الهولوكوست لشرعنة الفظائع التي يرتكبونها بحق الفلسطينيين، ويشير في عجالة إلى الكارثة الناجمة عن وجود ثلاثين إلى ثمانين مليون لاجئ، منهم ثلاثة ملايين لاجئ فلسطيني في الشرق الأوسط[327].

الاهتمام باليهود والمركزية التي يحظون بها في تفسير الحداثة ليسا محاولة لتمجيد اليهود أو تأكيد «امتياز» الخلفية اليهودية. يقول باومان: «ليست القرابة الاختيارية [بين اليهود والحداثة] ظاهرة يهودية على وجه الخصوص، وأنا أؤكد أنني لا أنسب رسالة خاصة إلى الخلفية اليهودية، وأقول بكل بساطة إن أوضاع التاريخ والمصادفة أرادت أن تكون للتجربة اليهودية دلالة خاصة لفهم منطق الثقافة الحديثة»[328].

يمكن رسم الحالة الوجودية التي أفرزتها الحداثة في الصور المجازية الآتية: «الكائن المستباح» في الأزمنة الرومانية القديمة، و«الكائنات العديمة القيمة» في الحقبة النازية، و«المزلمان» (Muselmann) في معسكر أوشفيتز (أي مسلم بالألمانية، وهي كلمة دارجة كانت تشير إلى السجناء الذين كانوا على حافة الموت من الجوع والعطش). ليست هذه الصور المجازية، بل الكائنات البشرية الجمعية الواقعية، النتاج الأصلي الحق لدولة الرايخ الثالث، بل نتاج الحضارة الغربية ورؤيتها القائمة على احتكار الوجود، إنها تجسيدات للجوهر الحقيقي للغربة والإقصاء وتبرير

الإبادة، فالغريب، كما يقول سيمون كلارك، «تحول إلى كينونة أو بنية نفسية ترمز إلى ما ينتابنا من خوف وقلق، إنه المرء الذي تعرض للاضطهاد كونه يهوديًا أو غجريًا أو مسلمًا، ضحية اليوم وجلاد المستقبل»[329].

يُولِّد الظلم ما يسميه نيتشه «أخلاق العبيد» التي يربط أصولها باليهود، ويصف قوتها الدافعة بأنها الضغينة الانتقامية (Ressentiment)[330]. تكمن المفارقة في أن الجماعة التي تذوق الظلم لا أمل لها في العدل، بل تحتفي بمبدأ الانتقام، حتى وإن وجهت انتقامها في المسار الخطأ ونحو العدو الخطأ. فيبقى المبدأ الأخلاقي للمنهزم الذي مر بمعاناة طويلة وشقاء مرير وضيعًا إلى درجة لا يمكنه فيها أن يميز بين القصاص والفجور. يقول باومان: «تقوي ذكريات الهولوكوست قبضة المحتلين الإسرائيليين على الأراضي العربية؛ فالترحيل الجماعي والحصار واحتجاز الرهائن ومعسكرات الاعتقال عمليات يذكر الإسرائيليون أنها توفر التكلفة. وبمرور الزمن، يميل الظلم إلى أن يُعوض بظلم جديد وتبادل للأدوار. والمنتصرون وحدهم، ما دام أحد لا يقهر انتصارهم، هم من يتصورون خطأً أو يسيئون تفسير هذا التعويض بأنه انتصار العدالة، فالأخلاق الأسمى هي دومًا أخلاق الغالب المنتصر»[331].

ثانيًا: الحداثة والهولوكوست

سعى باومان إلى تعضيد تأويله المجازي لعواقب الحداثة من خلال تناول الجماعات اليهودية التي تكشف أوضاعها التاريخية الحديثة نزعات الحداثة العلمانية وعواقبها. ذكرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب أن غالبية يهود العالم الغربي كانت تعيش في بولندا، ومن ثم فإن فهم الأوضاع التي عاشتها الجماعات اليهودية في بولندا ستساعدنا في فهم «المسألة اليهودية» وعلاقتها بعواقب الحداثة. استخدم باومان دراستين أساسيتين في كتابه **الحداثة والهولوكوست** حتى يفهم المسألة اليهودية وجذورها في بولندا: دراسة آنا زوك **طبقة حركية: العنصر الذاتي في الإدراك الاجتماعي لليهود: بولندا القرن الثامن عشر نموذجًا** (1987)، ودراسة جوزف ماركوس **التاريخ السياسي والاجتماعي لليهود في بولندا 1919 - 1939** (1983)، وسيتضح لنا في نهاية هذا الفصل أنه يمكن فهم صوغ المسيري أنموذج «الجماعة الوظيفية» في إطار هاتين الدراستين وتحليل باومان الأفكار الرئيسة التي جاءت بها.

في بولندا القرن الثامن عشر، كان اليهود «خدمًا للنبلاء والأعيان»، وأدوا جميع الوظائف التي تطلبتها الهيمنة الاقتصادية والسياسية لطبقة النبلاء والأعيان، فكان اليهود يشكلون «جماعات وسيطة»، وكانوا «دروعًا واقية» لملاك الأراضي الحقيقيين. لم ير النبلاء في اليهود سوى جماعات

تتسم بالدونية الاجتماعية والقذارة والطمع والجهل والافتقار إلى التحضر والرقي، فكان لا بد من التعامل معها من بعيد. أما الطبقات الدنيا فنظرت إلى اليهود على أنهم الأعداء المباشرون والطبقات الحاكمة الفعلية والمستغلون الذين ليس في قلوبهم شفقة ولا رحمة، وهكذا كان يهود بولندا هدفًا لعداء طبقي من منظورين متعارضين[332].

صاحب مجيء الحداثة وبروز الجماعات اليهودية على الساحتين الاقتصادية والاجتماعية ظهور نزعات معادية للرأسمالية والليبرالية بين النبلاء والطبقات المهيمنة، فنظر المجتمع إلى اليهود على أنهم جماعات زعزعت النظام المهيمن والتوازن الدقيق في الماضي بين المكانة الاجتماعية والنفوذ. وهكذا، صعدت فجأة في عيون الطبقات المهيمنة جماعة وظيفية لا تلقى أدنى احترام، وأخذت تبسط يدها على مواقع النفوذ والقوة بينما تصعد سلمًا التقطته من حثالة القيم المنبوذة. فضلًا عن النزعة المزمنة بين الحركات الاشتراكية الأوروبية التي تربط اليهودية بالمال والسلطة ومساوئ الرأسمالية. كما ساهم ارتباط اليهود بالميراث الليبرالي لحركة التنوير في شيوع هذه الفكرة؛ إذ كان اليهود أبرز جماعة تحظى بامتيازات فكرة المواطنة التي روجت لها الليبرالية. ولما كانت الجماعات اليهودية أمة غير قومية، فقد قوضت أسس الاختلاف بين المضيفين والضيوف، والمواطنين والأجانب، وزادت بذلك غموض العالم الذي يجاهد في سبيل الوضوح، وزاد التباس العالم الذي يطمح إلى اليقين. وهكذا تناغمت العنصرية تجاه الجماعات اليهودية تمامًا مع رؤية الحداثة وممارستها، وهكذا أيضًا تناغمت الهولوكوست والحداثة ونزعاتها[333].

لم تُستخدم كلمة «هولوكوست» في الإشارة إلى عمليات الطرد المختلفة التي تعرضت لها الجماعات اليهودية في أوروبا، سواءً كان الطرد من بريطانيا في عام 1290، أم من فرنسا في عام 1340، أم من إسبانيا في عام 1492. كانت عمليات الطرد هذه مجرد كارثة من كوارث الاضطهاد التي كان يمكن تجنبها باعتناق الدين المسيحي. ومنذ ستينيات القرن العشرين، ساد استخدام مصطلح «هولوكوست» للإشارة إلى إبادة اليهود، وبدأ استخدام هذا المصطلح في أواخر خمسينيات القرن العشرين، وحل محل مصطلحات أخرى مثل «الكارثة» و«الفاجعة» و«الإبادة»، وإن اختلف استخدام كلمة «هولوكوست» من كاتب إلى آخر لأن «كل كتابة عن الهولوكوست إنما هي حوسلة لها»[334].

على الرغم من أن مشكلات اندماج اليهود كانت واضحة في أرجاء أوروبا كلها، إلاّ أن الجماعات اليهودية في ألمانيا تصدرت تاريخ عمليات الإدماج في أوروبا، وأضحى تاريخ الجماعات اليهودية الألمانية حالة مركزية في استكشاف اندماج الجماعات اليهودية لعدد من الأسباب، أهمها أن أعلام الثقافة الحديثة من اليهود كتبوا أعمالهم الرئيسة للوعي الحديث بالألمانية، ومن ثم فإن تجارب حياتهم ورحلاتهم الفكرية تلقي الضوء على التجربة اليهودية في ألمانيا. كما أن

الجماعات اليهودية المتحدثة بالألمانية شغلت مكانة مهمة في الاقتصاد والثقافة والأيديولوجيا (توفيق موسى مندلسون بين الديانة اليهودية والتنوير، وتوفيق هرتزل بين الخلفية الإثنية اليهودية والقومية الحديثة). كما حظيت الجماعات اليهودية الألمانية بمكانة وسطى بين الجماعات اليهودية الثرية في الغرب والجماعات اليهودية المعدمة المنتشرة في شرق أوروبا. إضافة إلى ذلك، كانت ألمانيا والبلدان الناطقة بالألمانية أول بلدان عاشت تجربة التحديث بوعي ودافعية[335].

يرى باومان أنه يمكن الاستهانة بدلالة الهولوكوست لعلم الاجتماع، أو إساءة الحكم عليها، أو استغلالها، إذا صوِّرت كأنها شيء حدث لليهود وحدهم، وكأنها واقعة في التاريخ اليهودي من دون سواه، وكأنها إحدى الحالات الكثيرة المتشابهة للصراع والعدوان والتحامل[336]. كما يؤكد باومان أن «معاداة السامية» وحدها ليست تفسيرًا كافيًا للهولوكوست؛ إذ لا يقدم مصطلح «معاداة السامية» الذي سُك وساد استخدامه في نهاية القرن التاسع عشر تفسيرًا مركبًا للهولوكوست لأنه يفتقر إلى الدليل التاريخي والمعاصر. يقول: «قبل أن تضع جمهورية فايمار اللمسات النهائية لجهدها الطويل الرامي إلى إعتاق اليهود بزمن بعيد، كانت الجماعات اليهودية في أنحاء العالم تنظر إلى ألمانيا باعتبارها ملاذًا للمساواة والتسامح الديني والقومي. كما دخلت ألمانيا القرن العشرين وهي تحتضن عددًا كبيرًا من الأكاديميين والمتخصصين اليهود يفوق أعداد من هم في أميركا أو بريطانيا هذه الأيام. فلم تكن المعاداة الشعبية لليهود منتشرة أو متوغلة، وقلما ظهرت في شكل اندلاع للعنف الشعبي كما كانت الحال شائعة في أنحاء أخرى من أوروبا. كما اتضح أن المحاولات النازية الرامية إلى استغلال مشاعر المعاداة الشعبية من خلال بث مشاهد العنف ضد اليهود تأتي بنتائج عكسية، وتتطلب جهدًا لمواجهتها»[337].

لا يمكن أن يفسر التحامل والكراهية الإبادة الحديثة. لم تكن الانفعالات البربرية اللاعقلانية أسبابًا أو وسائل أساسًا في تنفيذ الهولوكوست، بل كان هدف النازيين في الأصل تأسيس عالم طوباوي ونظام مثالي. وفي حالة الهولوكوست، تمثلت الخطة في تأسيس مملكة الشعب العضوي الألماني أو دولة الرايخ التي ستدوم ألف عام[338]. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف، جرى توظيف كل من العلم الحديث والتكنولوجيا والبيروقراطية، لا الانفعالات اللاعقلانية: «فعالم الذئاب الذي وقعت فيه الهولوكوست لم يخرج إلينا فجأة من قبره الضحل، ولم يُحيه اضطراب الانفعالات اللاعقلانية، بل جاء - على نحو مذهل كان سيتبرأ منه توماس هوبز بالتأكيد - في حافلة من إنتاج المصنع، جاء مسلحًا بأسلحة لا يمكن أن يبتكرها إلا أكثر العلوم تقدمًا... جاء وهو يسير في طريق رسمته منظومة تُدار على أسس علمية. بالطبع، لم تكن الحضارة الحديثة سببًا كافيًا لوقوع الهولوكوست، لكنها كانت بكل تأكيد شرطًا ضروريًا لها، ومن دونها لكانت الهولوكوست خارج طوق الفكر»[339].

أفاد باومان من تحليل ماكس فيبر الثقافة البيروقراطية الخاضعة لعمليات العقلنة، وأبرز «العقلنة البيروقراطية» التي اتسمت بها الهولوكوست، فكان الاسم الرسمي للإدراة المركزية لقوات «أس أس» المسؤولة عن إبادة الجماعات اليهودية يعرف بـ «قطاع الإدارة والاقتصاد»، بل إن فكرة «الحل النهائي» كانت «نتيجة هذه الثقافة البيروقراطية»، بمعنى أن النازيين لم يفكروا في إبادة اليهود إلا بعد أن فشلوا في «توفير المزبلة اللازمة للتخلص من يهود أوروبا»، سواءً قرب نيسكو في بولندا الوسطى، أم في مدغشقر، أم خلف حدود مدينتي أستراخان وأرخانجلسك في المجال الحيوي الروسي. فلم تكن الهولوكوست طوفانًا غير عقلاني من بقايا بربرية ماقبل الحداثة التي لم تُستأصل شأفتها، بل كانت أحد الأبناء الشرعيين في دار الحداثة. أوجز سرفاتيوس، محامي آيخمان في القدس، الحجة الرئيسة في دفاعه عندما قال: «ارتكب آيخمان أفعالًا يُكرَّم المرء على أدائها إذا انتصر، وتُنصب له المشانق إذا انهزم، فلا قيمة أخلاقية جوهرية للأفعال البيروقراطية العقلانية في خريطة العالم الحديث، والتقويم الأخلاقي خارج لعبة الفعل نفسه»[340]. تقوم أسطورة الرسالة الحضارية الأوروبية نفسها على تحرير العقلانية من الأعراف والمحظورات الأخلاقية، ومن ثم يمكن أن يتحول جميع الناس ضحايا لهذه الرؤية؛ إذ أصبح من الممكن أن يلقي طيار بقنبلة على هيروشيما أو دريسدن، وأن نتفوق في أداء المهمات التي توكل إلينا في قاعدة صواريخ موجهة، وأن نبتكر أنواعًا من الرؤوس النووية أكثر تدميرية، من دون قدح للاستقامة الأخلاقية أو الاقتراب من حافة الانهيار الأخلاقي[341].

إبان الحقبة النازية، أُنشئت معاهد علمية من أجل بحث «المسألة اليهودية» وتوفير «حلول تقوم على خطط عقلانية». وكثيرًا ما أشار العلماء إلى إبادة اليهود على أنها «مداواة أوروبا»، و«تطهير ذاتي»، و«تطهير اليهود»، و«وقاية صحية» و«مسألة تتعلق بالصحة السياسية العامة». فكان قتل الجماعات اليهودية «تدريبًا على الإدارة العقلانية للمجتمع»، و«محاولة نظامية ممنهجة لتوظيف رؤية العلم التطبيقي وفلسفته ونظرياته في خدمة تلك الإدارة»[342]. بيد أن سلطة العلم لم تقتصر على ألمانيا، فالجامعات الألمانية كانت مثل الجامعات كلها في الدول الحديثة؛ إذ غرست الأنموذج العلمي في نفوس الدارسين كنشاط منفصل عن القيمة انفصالًا تامًا (value - free)[343]. فالعلم بوصفه مجموعة من الأفكار وشبكة من المؤسسات «مهد طريق الإبادة من خلال تقويض السلطة والتشكيك في القوة الإلزامية لجميع أنواع التفكير الذي يعتد بالقيم والمعايير (Normative Thinking)، ولا سيما القوة التي يمثلها الدين والأخلاق»[344]. وتصل سلطة الصور المجازية إلى منتهاها عندما تصير الجماعات اليهودية الشكل النهائي المطلق للزيف والفوضى والنزعة الآلية (الليبرالية والتشظي والفوضى والثورة) في مقابل الرؤية العضوية الألمانية التي تحتفي بأفكار الوحدة والكلية والمسالمة والحياة[345].

يقتفي باومان أثر تطور صور الفوضى والزيف في علاقتها بأيديولوجية الدولة الحديثة في ثلاثينيات القرن العشرين، ويؤكد أن لها تجليات عند ريتشارد فالتير داريه وزير الزراعة النازي، وإرفين باور عالم الأحياء الشهير، وزميله مارتن شتاملر. تجعل الصورة المجازية العضوية الأساسية عند هؤلاء العلماء والأعلام الأجلاء جميعًا من المجتمع بستانًا يتحول فيه أفراده إلى نباتات أو حشائش ضارة أو حيوانات، حيث يتولى العلماء ورجال الدولة أعمال البستنة والتربية. ليس الغرض من هذه الصور المجازية العضوية كشف التصورات الأيديولوجية عند العلماء، بل تأكيد عزم الحداثة على محاربة ما تعده «قوى طبيعية فوضوية بطبيعتها» و«حشائش ضارة خطرة» تهدد «النظام الدقيق الذي تقوم عليه جنة المستقبل»[346]. لهذا السبب تحديدًا، يرفض باومان أن يعزو الإبادة الحديثة وفظائعها إلى البربرية واللاعقلانية، بل يؤكد دومًا أنها «الابن الشرعي للروح الحديثة والسعي الحثيث إلى زيادة وتيرة تقدم البشرية نحو الكمال»[347].

بيد أن باومان يرفض تصوير الهولوكوست مشكلة ألمانية محضة. اهتمت دول أوروبية عدة باليوجينيا أو علم تحسين الخلق وطموحاته في الحقبة التاريخية نفسها، فكان الباحثون الإنكليز، مثل أقرانهم الألمان، يطمحون إلى التفوق والنجاح في هذا المجال، واحتفى الباحثون والساسة الإنكليز بالخطاب العنصري الذي يقوم عليه علم تحسين الخلق، ولا سيما سعيه الجنوني إلى الحد من «انعدام الكفاءة الجينية»؛ و«السيمان» و«الأنواع المضمحلة» و«الأنواع الرديئة» و«الأنواع التي تفتقر إلى السلامة البيولوجية». أما الولايات المتحدة، فلم تخرج هي الأخرى عن هذا الأنموذج العنصري، وبين عامي 1907 و1928، قررت إحدى وعشرون ولاية أميركية، باسم التقدم والحد من انعدام الكفاءة الجينية، أن تسن قوانين تعقيم لتحسين الخلق، وشملت هذه القوانين فئات مختلفة، ولا سيما المجرمين ومغتصبي النساء والحمقى والمتخلفين عقليًا والبلهاء والمجاذيب ومدمني الخمر ومدمني المخدرات والمصابين بالصرع والمصابين بالزهري، والمنحرفين أخلاقيًا وجنسيًا، وأصحاب الأمراض الجسمانية والعقلية الخطرة[348].

فهذه الرؤية الكونية ليست اختراعًا ألمانيًا على الإطلاق، ويمكن تتبع أسسها المعرفية في صورة بيولوجية سادت الخطاب الفكري الإنكليزي، وهي صورة الصراع من أجل البقاء عند توماس هوبز وتشارلز داروين، وانتقلت هذه الصورة إلى بلدان أوروبية مثل ألمانيا، وتجلى ذلك في عبارة «الصراع من أجل الوجود» (Kampf ums Dasein)؛ ففكرتا «الصراع من أجل البقاء» و«البقاء للأقوى» تعودان إلى نظرية توماس هوبز عن «حرب الجميع ضد الجميع»، وصورة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، وهذا يعني أن النزعة الإبادية للحداثة ليست اختراعًا ألمانيًا، وليست حكرًا على ألمانيا وحدها[349].

تختلف أطروحة باومان تمام الاختلاف عن أطروحة «المسار الخاص» (Sonderweg) التي ترى

أن ألمانيا مرت بعوامل بنيوية وثقافية انحرفت بها عن مسار التطور الأوروبي الغربي[350]. يرفض باومان الافتراض بأن تاريخ ألمانيا يمثل انحرافًا عن مسار الحضارة الأوروبية التنويرية الليبرالية الهيومانية، فالطموحات الخاصة بتحسين الخلق ليست احتكارًا ألمانيًّا لأنها وُلدت في دولٍ غربية كثيرة قبل أن يظهر هتلر وحلمه بتأسيس دولة الرايخ التي ستدوم ألف عام، وهذه أطروحة غاية في الأهمية، ولا سيما أنها تصدر عن مفكر يهودي يؤكد أن الهولوكوست ليست جريمة فريدة على نحو مطلق وليست نتيجة ظروف تخص التاريخ الألماني وحده[351].

تكمن أهمية الأطروحة التي يسوقها باومان في أنها ترفض الافتراض أن الهولوكوست مسألة يهودية أو مشكلة ألمانية أو اختراع نازي، أو أحد نتاجات الاشتراكية القومية، بل تظهر الهولوكوست بوصفها إحدى إمكانات العقلانية الأداتية التي تتسم بها الحداثة، وهي عقلانية محايدة من الوجهتين السياسية والأخلاقية. ففي مقالة بعنوان **علم الاجتماع بعد الهولوكوست** (1988)، وهي عبارة عن مقدمة باكرة لكتاب **الحداثة والهولوكوست** (1989)، يذهب باومان إلى أن الهولوكوست عملية خضعت للحسابات العقلانية، ولا يمكن اختزالها إلى مجرد اندلاع هائج للانفعالات، فقد تطلعت الحداثة إلى حالة من الكمال الدائم المطلق، حتى إن كان ذلك يعني قمع الفعل الفردي أو تحييده وسطوة النظام وغياب الإنسان. فلا غرابة إذًا في أن يرفض باومان تفسير الهولوكوست على أنها بلوغ معاداة اليهود مداها في أوروبا المسيحية، أو بأنها انقطاع في التدفق الطبيعي للتاريخ بسبب معاداة اليهود في ألمانيا أو بسبب الوحشية النازية.

تصل الرؤية الإنسانية التي يتبناها باومان إلى ذروتها عندما يرفض استغلال إسرائيل الهولوكوست وذكرياتها المأساوية كشهادة تؤكد بها شرعيتها السياسية، بل كدفعة مالية تصرف مقدمًا لتبرير شتى ألوان العذاب والظلم والاضطهاد التي ربما ترتكبها بحق الفلسطينيين بوجه خاص والعرب بوجه عام. لم تكن الهولوكوست، كما يرى باومان، نتيجة انفعالات هوبزية لاعقلانية، بل أحد نتاجات أفضل الأسلحة العلمية الحديثة المتطورة وأفضل المنظومات الإدراية العلمية. لا شك في أن العقلانية الأداتية لا يمكن اعتبارها السبب الرئيس في وقوع الهولوكوست، لكنها كانت شرطًا ضروريًّا لها[352]. فليست الهولوكوست الحالة الطبيعية للحداثة، ولا لحظتها النماذجية، بل من إمكانات الحداثة، ونافذة على الحداثة، واختبار للحداثة التي يتجنب الغرب مواجهتها: «تعود الرهبة الكامنة في ضميرنا، والنافذة إلى ذاكرتنا الغربية الجمعية – على نحو يتجاوز مجرد الرغبة القاهرة في ألا نواجه هذه الذاكرة – إلى الاعتقاد المؤلم بأن الهولوكوست يمكن أن تكون أكبر من مجرد شذوذ، وأكبر من مجرد انحراف عن الطريق المستقيمة للتقدم، وأكبر من مجرد ورم سرطاني في الجسم السليم للمجتمع الغربي المتحضر. إننا نخشى أن نقول، وباختصار، إن الهولوكوست ليست نقيضًا للحضارة الغربية الحديثة ولكل شيء يرمز إليها، أو نعتقد أنه يرمز إليها. إننا نخشى – حتى ولو رفضنا الإقرار بذلك – أن تكون الهولوكوست قد استطاعت أن

تكشف وجهًا جديدًا للمجتمع الحديث الذي يروقنا وجهه المألوف، ونخشى أن يكون الوجهان ملتصقين على أكمل وجه بالجسد نفسه، ولعل أشد ما نخشاه هو أن أحد الوجهين لا يستطيع أن يوجد دون الآخر، تمامًا مثل وجهي العملة»[353].

ثالثًا: الجماعات الوظيفية

بحسب المسيري، بدأ أنموذج الجماعة الوظيفية في الظهور في موسوعته الصادرة عام 1975، وتعمق هذا الأنموذج واتسع في أثناء إقامته في السعودية ثم الكويت، فخرج من عالم التجارة والجماعات اليهودية إلى عالم النشاط الإنساني ككل، ووضع الإنسان الغريب في المجتمعات الإنسانية المعاصرة. وأنموذج الجماعة الوظيفية عند المسيري صورة مجازية تقترب إلى حد كبير من صورتي الغرباء والمتشردين عند باومان. ويشير المسيري إلى عدد من أعلام الفكر الغربي ممن أثروا في فهمه دور الجماعات الوظيفية، ومن بينهم جورج زيمل وكارل ماركس وماكس فيبر وفيرنر زمبارت[354]. بيد أن المسيري ينتقد فشل الدراسات الغربية في تطوير صورة الغريب ونسجها في أنموذج تفسيري أكثر شمولًا، وهكذا يستبدل صورة الغريب بصورة الجماعات الوظيفية في محاولة لطرح أنموذج أشمل يمكن أن يضم أطيافًا بشرية كثيرة يستوردها المجتمع من الداخل أو من الخارج، ويراها من خلال وظيفتها فحسب، لا من خلال إنسانيتها المركبة.

من بين سمات الجماعات الوظيفية النفعية والحيدة والعقلانية والحوسلة والعزلة والغربة والعجز والحركية وازدواجية المعايير. يمكن تطبيق هذه الصورة المجازية الجديدة، كما يرى المسيري، على عدد كبير من الجماعات في التاريخ، بما في ذلك الغجر في أوروبا ومصر، والتجار الأرمن في الإمبراطورية العثمانية، والمماليك في مصر، وطبقة الساموراي في اليابان في عصر ماقبل الحداثة. بيد أن المسيري يرى مثل باومان أن الجماعات اليهودية هي الأنموذج الأصلي للجماعات الوظيفية عبر التاريخ، لكن هذه الصورة المجازية ليست نتاجًا فريدًا للحداثة، بل إن الحداثة هي ما تجعلها وضعًا إنسانيًا كونيًا[355].

هكذا، تتوارى الصورة البليغة للغريب ودلالاتها الإنسانية التي تعكس الشقاء والمعاناة والخوف والقلق، لتحل محلها صورة أكثر شمولًا في محاولة لرسم إحدى العواقب الرئيسة للحداثة، أي تحول الجماعات الإنسانية إلى مجتمع بيروقراطي وظيفي محض، هو مجتمع الموظفين الذين لا تربط بينهم أي علاقة إنسانية. بيد أن صورة الجماعة الوظيفية تفتقر إلى الهالة الإنسانية التي تحيط بالغرباء، بوصفهم كينونات لا وطن لها (Heimatlos Dasein)، ولا مجرد بشر بلا مأوى (Obdachlos Menschen)، أي بوصفهم بشرًا اضطروا إلى أداء هذا الدور وهم يتطلعون إلى إنسانيتهم

الحقة أينما وجدوا أنفسهم، وإن كان المسيري أخذ في الاعتبار هذه الدلالات في تنظيره لأنموذج الجماعة الوظيفية.

تتردد أصداء صورة الجماعات الوظيفية التي طرحها المسيري في إشارة إرنست غلنر إلى صورة «المملوك» باعتبارها أفضل صورة مجازية تصف العواقب الوجودية الكونية لظهور الحداثة والبيروقراطية العقلانية. يقول: «عندما يصير كل شخص فردًا من جماعة المماليك، لن تهيمن أي طبقة خاصة من المماليك على البيروقراطية، فتستطيع البيروقراطية أخيرًا أن تجند موظفين من أغلب السكان من دون أن تخشى وصول أعداد غفيرة من أبناء العمومة، لأنها تستغني عن علاقات القرابة التي يمثلها كل موظف مستجد»[356].

يصف المسيري هذا الوضع الكوني بأنه نتاج عملية طويلة من الترشيد العلماني الذي يخلق عددًا هائلًا من الثنائيات المتعارضة: المجتمعات التقليدية/ المجتمعات العقلانية المركبة، المجتمع التراحمي/ المجتمع التعاقدي، العلاقات التراحمية/ العلاقات التعاقدية. وهذه مسألة جد قديمة، وتضرب بجذورها في السوسيولوجيا الكلاسيكية، ولا سيما في التفرقة الشهيرة التي طرحها فيرديناد تونيز بين المجتمع التراحمي (Gemeinschaft) والمجتمع التعاقدي (Gesellschaft). يذكرنا كاريل دوبيليره في تحليله تاريخ العلمنة بأن عملية الترشيد في النظام الاقتصادي هي التي جلبت البيروقراطيات الهائلة التي تقوم على أسس آلية يُختزل فيها الأفراد إلى مجرد لاعبين في علاقات تعاقدية[357].

هنا، لا بد من مقارنة صورة الغريب بين باومان والمسيري في علاقتها بالحداثة والجماعات اليهودية. بحسب باومان، أفضل صورة مجازية يمكن استخدامها لوصف الطبيعة الوجودية للجماعات اليهودية هي الجماعة المنشورية: «فتبعًا لزاوية النظر إلى اليهود، تُشبه الجماعات اليهودية كلها المنشورات الزجاجية؛ إذ تكسر عن غير عمد أشعة مختلفة تمامًا، بعضها يعكس طبقات المجتمع الدنيا الهمجية الفجة الفظة، والبعض الآخر يعكس طبقات المجتمع العليا الباطشة المتعجرفة»[358].

أما المسيري، فوجد في صورة «الجماعة الوظيفية» أنموذجًا أكثر تفسيرية للطبيعة الوجودية لليهود، فلم ينظر إليها على أنها كينونات تفقد وطنها أو جماعات يهودية تراحمية، بل وجد أن الحداثة اختزلتها إلى جماعات وظيفية، ليس في المجتمع الليبرالي الحديث فحسب، بل في النظام الإقطاعي الغربي أيضًا. لم يكن اليهود من أصحاب الأراضي، لكن بحلول القرن الثالث عشر، أصبحوا جماعات وسيطة تعمل لمصلحة المضيفين المسيحيين الذين استخدموهم في القطاعات المالية والتجارية والقتالية. وفي عصر ماقبل الحداثة، كان اليهود من أملاك الملك، ولم يكونوا من

قوى الإنتاج، بل من وسائل الإنتاج[359]. أكد باومان هذه النقطة في عام 1989 عندما أشار في كتاب **الحداثة والهولوكوست** إلى أن الجماعات اليهودية في أوروبا، على مدار تاريخها قبل الحداثة، كانت تستمد تعريفها ومكانتها من الكيان السياسي للدولة؛ إذ كان أفرادها أملاكًا ودروعًا واقية للملوك أو الأمراء أبناء الملوك أو أمراء الحرب بحسب ما تقتضي مرحلة النظام الإقطاعي أو طبيعتها، وعليه فإن مكانة الجماعات اليهودية ولدت في عالم السياسة، واستمدت بقاءها من هذا العالم[360].

لكن، على العكس من باومان وآخرين، رفض المسيري توصيف الجماعات اليهودية في الخطاب السوسيولوجي بأنها «طبقة حركية» و«جماعات وسيطة»، وحاول أن يتجاوز مفهومي «الطبقة» و«الجماعات الوسيطة»، فأكد أن «الجماعة الوظيفية» أنموذج مركب له قدرة تفسيرية عالية تفوق المقدرة التفسيرية لكثير من النماذج التفسيرية الأخرى، مثل «الأقلية الوسيطة»، و«الشعوب التجارية الوسيطة»، و«الوسطاء المهاجرون»، و«الشعوب التجارية الهامشية»، و«الأقليات الدائمة»، و«الطبقة الحركية». يفترض مفهوم «الطبقة» التعامل مع تشكيلات كبرى مثل العمال والفلاحين والرأسماليين، لذا يفضل المسيري أنموذج «الجماعة الوظيفية» لأنه يتعامل مع التشكيلات الأصغر، مثل الجماعات الهامشية والأقليات الحرفية. فمفهوم الجماعة الوظيفية أشمل لأنه يجمع بين أهمية العامل الاقتصادي وعوامل أخرى مثل المكانة والثقافة والرؤية وعلاقة الأقلية بغالبية والنسق القيمي. كما يتجاوز المسيري مفهوم الجماعات الوسيطة (المالية والتجارية)، لأن مفهوم الجماعات الوظيفية يشمل كثيرًا من الجماعات الأخرى التي يستبعدها مفهوم الجماعات الوسيطة. وهو يتجاوز بذلك الجوانب الاقتصادية والاجتماعية المباشرة ليصل إلى الجوانب المعرفية وإلى رؤية الإنسان للكون[361].

من هذا المنطلق، لا يصف المسيري الجماعات اليهودية في الغرب، ولا سيما في أوروبا الشرقية، وفي بولندا على وجه التحديد، بأنها «طبقة حركية»، بل «مادة بشرية حركية» وظفها النبلاء البولنديون، ولاسيما في أوكرانيا، كعناصر ريادية استيطانية نافعة، وكأدوات تستخدم لتنشيط الاقتصاد الزراعي وإدخال بعض النشاطات التجارية فيه. يصل المسيري إلى النتيجة التي توصل إليها باومان في كتاب **الحداثة والهولوكوست** (1989)، مؤكدًا أن اليهود وجدوا أنفسهم بين مطرقة النبلاء وسندان الفلاحين، وأن اليهودي كان ممثل الإقطاع البولندي الشره وأداة الاستغلال المباشرة الواضحة[362].

ينتمي المسيري إلى خلفية ثقافية تاريخية مختلفة جعلته يقرن هذه اللحظة الماضية باللحظة الحاضرة، ليكشف عن استمرارية تاريخية داخل التاريخ الغربي الحقيقي، ولا استمرارية ميتافيزيقية داخل التاريخ اليهودي الوهمي: «فالعلاقة الثلاثية (النبلاء البولنديون، الوسطاء اليهود

المستوطنون، أقنان أوكرانيا) تشبه كثيرًا العلاقة الثلاثية السائدة في الشرق الأوسط (الإمبريالية الأميركية، الوسطاء الصهيونيون المستوطنون، عرب فلسطين). والعنصر اليهودي في الحالتين استيطاني نافع يتم الحفاظ عليه بمقدار نفعه، ولا أهمية له في حد ذاته. وأعيد إنتاج الجماعة الوظيفية اليهودية في بولندا (وهي جماعة وظيفية مالية شبه قتالية)، وفي كل أنحاء أوروبا، على هيئة مماليك استيطانية شبه قتالية شبه تجارية تضمها الدولة الوظيفية في فلسطين»[363].

يؤكد المسيري أن هذا لا يعني أن هذا المنظور ساد المجتمعات الغربية بأسرها، ولا يعني أن اليهود بطبيعتهم مادة بشرية استيطانية قتالية، فلم تضطلع الغالبية العظمى من العبرانيين ومن أعضاء الجماعات اليهودية بهاتين الوظيفتين. يشير المسيري إلى هذه الحقيقة لأن مجموعة فرعية من الصور المجازية تنطوي تحت صورة الجماعات الوظيفية، وهذه المجموعة تعكس بكل وضوح، كما يرى المسيري، الأدبيات المعادية لليهود. وتنتمي هذه الصور المجازية كلها إلى حقل دلالي واحد يصف الجماعات اليهودية بوجه عام ويهود شرق أوروبا بوجه خاص: كائنات طفيلية، وحالات لاعقلانية، وفطريات، وجراثيم، ومصاصي دماء، ورجال هواء (Luftmenschen) أو شعب يكسب رزقه من الهواء لا من الإنتاج، أي من لا شيء. لوصف الجماعات اليهودية بالطفيلية تاريخ طويل، وهو يستخدم لإبراز تهديد الجماعات اليهودية للنظام الاقتصادي والأخلاقي، وسعيها وراء المال على حساب الالتزامات الأخلاقية كلها[364].

رأى باومان أن أنصار الاشتراكية القومية الألمانية عرَّفوا الحداثة بأنها «سطوة القيم الاقتصادية والمالية»، واعتبروا السمات العرقية اليهودية سببًا رئيسًا وراء اختفاء نمط الحياة العضوي التراحمي والقيم الإنسانية السامية[365]. هذا ما جعل الناس يتصورون أنهم كائنات طفيلية ومصاصو دماء، ويستحقون بالتالي الهلاك التام من دون خلاص. ويرى المسيري أن المفارقة العجيبة تكمن في أن اختزال اليهود في صورة ضحايا أو طفيليات في الأدبيات الصهيونية، يلازمه اختزال مماثل غير عادل للأغيار في صورة ذئاب[366].

رابعًا: حضارة الترانسفير

استكشف باومان عددًا من الصور المجازية مثل الكائن المستباح والحياة العديمة القيمة والغرباء والمتشردين، وكان لذلك أثر عظيم في فكر المسيري عند رسمه عواقب الحداثة. يرى المسيري أن الحداثة في مراحلها الأولى مشروع علماني بطولي أو بروميثي بدأ بتأليه الإنسان والطبيعة، لكنه انتهى باغتراب الإنسان وهزيمته المأساوية[367]. فمع مجيء الحداثة البطولية البروميثية، اختفى الإله، أو تعرض للتهميش، بينما أصبح الإنسان والطبيعة المرجعيتين النهائيتين

للمعنى والحقيقة. يطلق المسيري على مرحلة الحداثة والتحديث الغربي اسم «التراكم الإمبريالي» و«المادية البطولية»، وآلت العواقب الوخيمة للتحديث والعقلانية إلى ظهور الحركة الرومانسية، كما أدى سوء استخدام العلم والتكنولوجيا إلى ظهور «الحداثية الفنية العبثية» التي احتجت على اغتراب الإنسان الحديث، واختفاء إمكانات العلو/ التجاوز الإنساني المتمركز حول اللوغوس في مرحلة الصلابة. بيد أن المسيري وجد أن أنموذج الحداثة الاحتجاجي الفني بقي هامشيًّا وعابرًا وهزيلًا[368]. فإذا كان ثيودور أدورنو، أبرز أعضاء مدرسة فرانكفورت النقدية، قد قال إن العقل الإستاطيقي (الجمالي)، كما في مسرحيات صمويل بيكت وموسيقى أرنولد شونبرغ، هو الحل في مواجهة العقل الأداتي الحديث[369]، فإن المسيري لم يقبل بذلك، ولم يجد الخلاص في الاحتجاج الفني الذي يحتفي بالعبثية والتشرذم واللانغمية والتنافر في مواجهة العلمانية الشاملة. فهذه الإستاطيقا الحداثية لا تملك القدرة على تحرير الإنسان مما يطلق عليه «حضارة الترانسفير»، وهي عبارة تعني حرفيًّا «حضارة النقل والتهجير»، لكن المسيري يستخدمها للإشارة إلى الحضارة الغربية التي تنفصل عن القيمة في تعاملها مع البشر والأشياء، وتستمد بقاءها من الآليات العقلانية الاستعمارية للقهر والعنف والتسلط والنقل والتهجير.

يمكننا القول إن المسيري وجد، مثل جورج لوكاتش، أن الحداثة الفنية العبثية تُغرق الإنسان الغربي في مستنقع الاستسلام، لا مقاومة القمع العقلاني وحضارة الترانسفير. عبر لوكاتش بطلاقة وبراعة عن تهافت الحداثة الفنية العبثية عندما قال إن أنموذج الحداثة الفني الاحتجاجي ضد الواقع الحديث يتجاهل مجتمع الرأسمالية الفاسد، ويطرح الهرب إلى المرض النفسي كأنه تصوير فني مجرد. يقول لوكاتش: «رفض الواقع الحديث إنما هو رفض ذاتي محض، فإذا أخذنا علاقة الإنسان ببيئته في الحسبان، فإن هذا الرفض يفتقر إلى المضمون والاتجاه، ويصل هذا الافتقار إلى حد مبالغ فيه نظرًا إلى طبيعة الغاية النهائية؛ إن الاحتجاج إشارة فارغة تعبر عن اشمئزاز وغثيان، أو انزعاج وعناء، أو حنين واشتياق، فليس هؤلاء الكُتاب [الحداثيون] على خطأ تام في اعتقادهم أن علم الأمراض النفسية أفضل ملجأ آمن لأنه المتمم الأيديولوجي لموقفهم التاريخي»[370].

ليس للرومانسية ولا الحداثية العبثية – من منظور المسيري – أن تدّعي دورًا مركزيًّا أو فاعلًا في مواجهة سطوة الأنموذج المادي. هذا ما ذهب إليه باحثون غربيون كُثر دافعوا عن هذا الطرح، وربما انعكس غموض موقف المفكرين الغربيين تجاه الحداثة والتحديث في حنين إلى «فردوس مفقود». لكن تبدد هذا الغموض بحلول منتصف القرن العشرين[371].

تقول الفكرة الرئيسة التي يسوقها المسيري إنه اتضح أن المشروع الغربي الأصيل للحركة الإنسانية الهيومانية لم يكن إلا نزعات «واحدية مادية» أو «فلسفة طبيعية مناهضة للإنسانية». أصبحت هذه النزعات المناهضة للإنسانية داخل الفلسفة المادية الأساس الإبيستمولوجي الذي

قامت عليه عمليات تفكيك الإنسان والطبيعة، وتحييدهما، ونزع القداسة عنهما[372]. ويبرز المسيري هذا الطرح متتبعًا الآمال التي فقدتها الحركة الهيومانية، ولا سيما سعيها إلى تأسيس لوغوس جديد وغائية جديدة، أي تأسيس منظومات أخلاقية علمانية مطلقة تؤكد تفرد الإنسان وتميزه عن عالم الطبيعة/ المادة[373]. ولا يتردد المسيري في الإشارة إلى الحضارة الغربية في مرحلة «المادية الصلبة» بوصفها مجرد رؤية إمبريالية مأساوية تحكمها «إرادة القوة» التي طرحها نيتشه، ومبدأ اللذة الذي ساقه فرويد، وجسدهما فاوست وماكبث ودون جوان وكازانوفا[374].

تؤكد أطروحة المسيري أن الآثار المدمرة للأنموذج الآلي العقلاني آلت إلى ظهور الرومانسية التي احتفت بالأنموذج العضوي القائم على الوحدة والنظام والكلية الكامنة التي تتسم بها الكائنات العضوية الحية؛ إذ تتمتع بنظام ذاتي يستمد نظامه من داخله أو بتصميم طبيعي يضمن استمرار حياتها وتكاثرها، فكانت الحركة الرومنطيقية مصدر إلهام قوميات كثيرة، إذ أمدتها بأيديولوجيات «غير علمية» آلت في نهاية المطاف إلى العنصرية بوجه عام، ومعاداة اليهود بوجه خاص. يؤكد المسيري هذه النقطة في كتاباته، ويشير إلى أن الصورة المجازية العضوية تحولت على يد فريدريك هيغل (1770 – 1831) إلى مفهوم مجازي يخص «روح الشعب العضوي الألماني»، وهو مفهوم وُظِّف في جانب منه لدعم قومية شمولية. وتقوم فلسفة هيغل على تضمينات تتعلق بوحدة الوجود، فتجعل من الإله روحًا كونية لا بد من أن تتجسد في الطبيعة والتاريخ الإنساني كدليل على التقدم الأخلاقي والثقافي للوجود الإنساني. ويرى المسيري أن هذه الفلسفة تقوم على جدلية وهمية تطمح إلى توحيد الذات والموضوع، والمطلق والنسبي، أي الوصول إلى نقطة عضوية شمولية شاملة تلتقي فيها وحدة الوجود المادية بوحدة الوجود الروحية. وهكذا، يصبح الثالوث العضوي الكامن (الإله والأرض والشعب) أهم عنصر في القوميات العضوية العلمانية[375]. وفي حوار معي، يبرز المسيري أهم مفارقة تنطوي عليها الفلسفة الهيغلية قائلًا: «سيتشكل العقل المطلق، بل سيتجسد، في الطبيعة، ويتحقق الناموس العام في التاريخ، وحينئذٍ تنتهي الجدليات ومعاناة البشر، ويجد الإنسان حلولًا نهائية لمشكلاته كلها، ويتحكم تمامًا بالأشياء كلها. لكن تكمن المفارقة العجيبة في أن لحظة التحكم الكامل هي نفسها اللحظة التي ينتصر فيها الإفراط في التبسيط والاختزال على الواقع المركب، وفلسفة البعد الواحد على فلسفة الأبعاد المتعددة، والطبيعة على الإنسان»[376].

يرى المسيري أن المرحلة البروميثية البطولية التي تتسم بها المادية الصلبة شهدت ظهور قوميات علمانية أمم/ دول مركزية مطلقة تعطي افكارًا مثل الماضي القومي والهوية والمصلحة العامة والمجتمع الصالح، أولويته الكبرى. وتتمثل المفارقة العجيبة في أن هذه المرحلة انتهت بالاستبداد النازي، وإرهاب ستالين، وتدمير هيروشيما ونغازاكي، والحرب في فيتنام، وتأسيس

الدولة الصهيونية في فلسطين. ففي مرحلة المادية العقلانية الصلبة، حوَّلت الإمبريالية العالمية الغربية العالم بأسره إلى «مادة نافعة» باسم «عبء الرجل الأبيض»، و«الرسالة الحضارية»، و«القدر المحتوم»[377].

في مسعى إلى رسم عواقب الحداثة، ينتقد المسيري الأنساق المغلقة كلها التي تسعى إلى التحكم التام والكمال المطلق: الماركسية ودعوتها إلى مجتمع شيوعي يخلو من مظاهر الصراع والتناقض؛ الليبرالية ورغبتها في توظيف العلم والتكنولوجيا في إشباع رغبات البشر؛ النازية وحلمها بالتحكم التام والترشيد الكامل؛ النظام العالمي الجديد وتطلعه إلى قانون طبيعي كوني يتجاهل الاختلافات بين الثقافات؛ والصهيونية وتأليهها، مثل النازية، ثالوث الأرض والدم والشعب. هنا، يضع المسيري الرؤية الصهيونية وممارستها دومًا في سياق الفلسفة المادية والنزعة الإمبريالية الغربية. وتربط هذه الخريطة الإدراكية التي يسوقها المسيري إسرائيل دومًا بالإمبريالية الغربية، لأنه عايش سياقًا تاريخيًا وثقافيًا وموقعًا وموضعًا جغرافيًا شهد الدعم البريطاني للجماعات اليهودية على حساب المصالح العربية والفلسطينية (وعد بلفور عام 1917)، والدعم البريطاني الفرنسي لإسرائيل في عدوان 1956 على مصر، والاحتلال الأميركي للعراق وأفغانستان، إضافة إلى الدعم الأعمى للاحتلال الإسرائيلي لفلسطين.

يؤكد المسيري أن الأمة – الدولة الحديثة المطلقة ليست مجرد دولة سلطوية شمولية، بل هي تجسيد لاحتكار الحقيقة والتأويل لأنها تصبح المرجعية الوحيدة وغاية الوجود الإنساني وأصل الحرية. ويصل تأليه الدولة مداه عندما يؤكد هيغل – بل يبرر – ضرورة الحرب باعتبارها وسيلة للحفاظ على سيادة الدولة المطلقة ومصلحتها العليا، رافضًا فكرة كانط عن السلام الدائم. أما تأليه الإنسان فيتجسد أيضًا في هتلر باعتباره الشخصية النماذجية للسوبرمان النيتشوي الذي تتجسد فيه إرادة الدولة المطلقة. فهو سوبرمان مكتف بذاته، ومرجعية ذاته، لا يخضع لأي قيود تاريخية أو اجتماعية أو أخلاقية أو جمالية. بيد أن ظهور السوبرمان ارتبط بظهور السَّبمان (ما دون البشر الذين يخضعون للقوانين العضوية أو الموظفين الذي يخضعون للأوامر البيروقراطية) مثل أدولف آيخمان الذي يمثل أنموذج «الموظف البيروقراطي» الذي يؤمن إيمانًا أعمى بسلطة الدولة، وينفذ بإخلاص أوامر الفوهرر أو الزعيم الملهم[378].

حاول المسيري طرح أنموذج أكثر شمولًا يتجاوز الهولوكوست باعتبارها لحظة نماذجية في تاريخ الحداثة، فهو يرى أنه يمكن دراسة الحضارة الغربية بأسرها، بما في ذلك النازية، بوصفها «حضارة الترانسفير». فالترانسفير ليس مجرد مفهوم سياسي، بل هو مكون بنيوي جوهري للعلمانية الشاملة والحداثة المنفصلة عن القيمة[379]. ويجد المسيري في «ظاهرة الترانسفير» رؤية معرفية، بل من أهم تجليات الأنموذج العلماني، ويفكك المسيري هذا المصطلح على النحو الآتي: «ترانسفير

(Transfer) كلمة إنكليزية تعني حرفيًا 'النقل'، وتُستخدَم عادةً للإشارة إلى طرد عنصر سكاني من محل إقامته وإعادة توطينه في مكان آخر. وهي تُستخدَم في الخطاب السياسي العربي للإشارة إلى محاولة الصهيونيين الدائبة طرد العرب ونَقْلَهم (ترانسفير) من فلسطين إلى أي مكان خارجها، ونَقْلَ (ترانسفير) اليهود إليها. ولكننا نذهب إلى أن الترانسفير يُعبِّر عن شيء جوهري وبنيوي في الحضارة الغربية الحديثة، يتجاوز المستوى السياسي. فهذه الحضارة حضارة علمانية شاملة، ترى العالم بوصفه مادة استعمالية لا قداسة لها يمكن تحريكها وتوظيفها، وذلك لعدم وجود قيمة مطلقة لأي شيء. فالطبيعة وُجدت ليهزمها الإنسان، والإنسان نفسه لا بد من أن يخضع للمرجعية المادية، لذا فهو الآخر كيان مادي حركي لا يختلف عن الكيانات الأخرى، ويمكن نقله وتوظيفه وهزيمته وتسخيره بوصفه مادة استعمالية نافعة. لذا، فإن الترانسفير نفسه ليس مجرد فعل سياسي أو رغبة أيديولوجية، وإنما مؤشر إلى أنموذج حركي مادي يصيب الإنسان في الصميم، ويعيد تعريفه تعريفًا يودي به تمامًا. ويمكن أن نعيد النظر في تاريخ الحضارة الغربية الحديثة باعتبارها حضارة الترانسفير»[380].

يذهب المسيري إلى أن أول ترانسفير في تاريخ الحضارة الغربية تم في عصر الإصلاح الديني، عندما نقل المصلحون البروتستانت المفاهيم الدينية من المستوى المجازي إلى المستوى الحرفي، ومن ثم تحولت «صهيون» إلى رقعة جغرافية اسمها فلسطين، وتحول التطلع الديني لها «حب صهيون» إلى حركة نحو استيطانها، وتحولت «أورشليم» السماوية (مدينة الإله) إلى القدس العاصمة الأرضية (عاصمة فلسطين)[381].

أما الترانسفير السياسي، فيشير إلى ظهور «النفعية الداروينية» في القرن التاسع عشر واحتفائها بمصطلحات إمبريالية عنصرية مثل «المادة البشرية» و«الفائض البشري»، و«المادة النافعة»[382]. كانت أولى عمليات الترانسفير التاريخي نقل الساخطين سياسيًّا ودينيًّا والمجرمين إلى أميركا الشمالية، وإبادة الهنود الحمر. وتبع ذلك عمليات ترانسفير أشد عنفًا، فنُقلت جيوش أوروبا إلى جميع أنحاء العالم لتحويلها إلى «مادة نافعة»، ونُقل الفائض البشري من أوروبا في جيوب استيطانية غربية (في الجزائر وجنوب أفريقيا وفلسطين)، ونُقل كثير من أعضاء الأقليات إلى بلاد أخرى (الصينيون إلى ماليزيا، واليهود إلى الأرجنتين)، ونُقل كثير من الأفارقة والآسيويين إلى الأميركيتين، إلى جانب نقل المسألة اليهودية من أوروبا إلى الشرق الأوسط. ويرى المسيري في وعد بلفور بإنشاء وطن قومي لليهود مثلًا على الترانسفير السياسي الذي يهدف إلى نقل اليهود الباقين من أوروبا إلى فلسطين في محاولة لتوظيفهم في خدمة مصالح الحضارة الغربية وأهدافها[383].

في هذه الأمثلة كلها، يتحول البشر مادة نافعة يمكن نقلها أو التخلص منها بعد استخدامها، لهذا يصرّ المسيري على أن الإبادة النازية ليست مجرد انحراف عن تاريخ ألمانيا أو تاريخ

الغرب[384]. فالنازية لحظة نماذجية للحضارة الغربية؛ إذ كان النازيون حريصين على استخدام لغة موضوعية ومصطلحات محايدة مثل «ترانسفير» و«إعادة التوطين» و«الحل النهائي» و«الصحة العرقية» و«القتل الرحيم»، وكلها مصطلحات آلت في نهاية المطاف إلى تحييد الإدراك، ولا سيما إدراك الجلاد الضحية باعتبارها مادة مستهدفة أو مادة نافعة[385]. بيد أن الهولوكوست لم تستهدف اليهود وحدهم، بل استهدفت جماعات أخرى، وكان بينها المتخلفون عقليًّا وكبار السن والسلاف والشيوعيون والمجرمون ومدمنو المخدرات، وكان كل هؤلاء مجرد مواد يمكن نقلها والتخلص منها[386].

في أيامنا هذه، يمكن تطبيق المقولات الترانسفيرية على جماعات بشرية عدة، وهي مقولات ترتبط بالإبادة النازية لليهود والعجزة والغجر والسلاف والمعارضين السياسيين وغيرهم. «فالنازية كانت تنظر إلى البشر في إطار المرجعية المادية... فمن كان نافعًا منتجًا يصبح من حقه البقاء ويصير غير قابل للترحيل، أما غير النافعين فهؤلاء «أفواه لا فائدة ترجى من إطعامها»، وكان يتم تدريب بعضهم أحيانًا ليصبح نافعًا مُنتجًا. أما هؤلاء الذين لا أمل في تحويلهم إلى منتجين، فكانوا يُصنَّفون باعتبارهم يهودًا قابلين للترحيل (بالإنكليزية transferable)، ويمكن التخلص منهم (بالإنكليزية disposible)»[387].

(288) Peter Beilharz (ed.), *The Bauman Reader*, Blackwell Readers (Book 8) (Oxford: Blackwell, 2001), Zygmunt Bauman, «Critical Theory,» p. 151.

(289) Zygmunt Bauman, «The Fate of Humanity in a Post - Trinitarian World,» *Journal of Human Rights*, vol. 1, no. 3 (September 2002), pp. 283 - 303.

(290) زيجمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014)، ص 364.

(291) Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987), pp. 110 - 111.

(292) Bauman, «The Fate of Humanity,» pp. 283 - 303.

(293) Bauman, *Legislators and Interpreters*, pp. 115 - 116.

(294) Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, MA: Polity Press, 1989), p. 96.

(295) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 111.

(296) Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford:

Stanford University Press, 1991), p. 15.

(297) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 125.

(298) Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), p. 64.

(299) Bauman, *Legislators and Interpreters*, pp. 49 - 50.

(300) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 20.

(301) Ibid., p. 29.

(302) Zygmunt Bauman, *Europe: An Unfinished Adventure*, Themes for the 21st Century (Cambridge, MA: Polity, 2004), pp. 10 - 77.

(303) Bauman, «The Fate of Humanity,» pp. 283 - 303.

(304) Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 68.

(305) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, pp. 46 - 48.

(306) Ibid., pp. 104 - 107.

(307) Ibid., p. 17.

(308) Bauman, *Legislators and Interpreters*, pp. 41 - 42.

(309) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its*

Discontents (New York: New York University Press, 1997), p. 6.

(310) Bauman, *Legislators and Interpreters*, p. 33.

(311) Ibid., pp. 43 - 44.

(312) Bauman, *Postmodernity*, pp. 18 - 19.

(313) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 65.

(314) Ibid., p. 56.

(315) Bauman, «The Fate of Humanity,» pp. 283 - 303.

(316) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 56.

(317) Georg Simmel, «The Stranger,» in: Kurt H. Wolff (trans., ed., introd.), *The Sociology of Georg Simmel* (New York: Free Press, 1950), pp. 402 - 407.

(318) Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 53.

(319) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 61.

(320) Ibid., pp. 151 - 155.

(321) Ibid., pp. 71 - 82.

(322) Ibid., pp. 117 - 128.

(323) Ibid., pp. 111 - 112.

(324) Ibid., p. 13.

(325) Ibid., pp. 161 - 162.

(326) Bauman, *Postmodernity and its Discontents*, p. 78.

(327) Bauman, «The Fate of Humanity,» pp. 283 - 303.

(328) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), p. 228.

(329) Simon Clarke, «On Strangers: Phantasy, Terror and the Human Imagination,» *Journal of Human Rights*, vol. 1, no. 3 (2002), pp. 345 - 355.

(330) Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*, Francis Golffing (trans.), Doubleday Anchor Books, A81 (New York: Doubleday & Company, 1956), pp. 168 - 181.

(331) Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1993), p. 228.

(332) Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 42 - 43.

(333) Ibid., pp. 50 - 68.

(334) Dan Stone (ed.), *Theoretical Interpretations of the Holocaust*, Value Inquiry Books Series 108

(Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 2001), pp. 5 - 6.

(335) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, pp. 107 - 110.

(336) Bauman, *Modernity and the Holocaust*, pp. 1 - 2.

(337) Ibid., p. 31.

(338) Ibid., p. 66.

(339) Ibid., p. 13.

(340) Ibid., pp. 14 - 18.

(341) Ibid., p. 26.

(342) Ibid., pp. 71 - 72.

(343) Ibid., p. 126.

(344) Ibid., p. 108.

(345) Anne Harrington, «Metaphoric Connections: Holistic Science in the Shadow of the Third Reich,» *Social Research: An International Quarterly*, vol. 62, no. 2 (Summer 1995), p. 365.

(346) Bauman, *Modernity and Ambivalence*, p. 29.

(347) Ibid.

(348) Ibid., pp. 33 - 36.

(349) Sabine Maasen and Peter Weingart, *Metaphors and the Dynamics of Knowledge*, Routledge Studies in Social and Political Thought (London: Routledge, 2002), p. 42.

(350) Ian Varcoe, «Identity and the Limits of Comparison: Bauman's Reception in Germany,» *Theory, Culture and Society*, vol. 15, no. 1 (1998), p. 58.

(351) Hans Joas, «Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self - Understanding,» *Theory, Culture and Society*, vol. 15, no. 1 (1998), p. 94.

(352) Zygmunt Bauman, «Sociology after the Holocaust,» *The British Journal of Sociology*, vol. 39, no. 4 (December 1988), pp. 478 - 481.

(353) Ibid., p. 475.

(354) عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية** (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص 590.

(355) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، أسطوانة مدمجة، 8 ج (القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري والنظم، 2001)، ج 1 – 2.

(356) Ernest Gellner, *Nations and Nationalisms* (Ithaca; New York: Cornell University Press, 1983), pp. 36 - 37.

(357) Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Gods, Humans, and Religions 1 (Bruxelles; New York: Peter Lang, 2002), p. 38.

(358) Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 43.

(359) المسيري، **موسوعة اليهود**، ج 2.

(360) Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 50.

(361) عبد الوهاب المسيري، **دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة** (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ص 12 – 14.

(362) المرجع نفسه، ص 46 – 49.

(363) المرجع نفسه، ص 52.

(364) المسيري، **موسوعة اليهود**، ج 2.

(365) Bauman, *Modernity and the Holocaust*, p. 61.

(366) Abdelwahab M. Elmessiri, *The Land of Promise: A Critique of Political Zionism*, With a Foreword by John Davis (New Brunswick, NJ: North American, 1977), pp. 44 - 45.

(367) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 100 – 125.

(368) المرجع نفسه، ص 101 – 102.

(369) عبد العالي معزوز، **جماليات الحداثة: أدورنو ومدرسة فرانكفورت** (بيروت: منتدى المعارف، 2011)، ص 27.

(370) George Lukács, «The Ideology of Modernism,» in: David Lodge (ed.), *20th Century Literary Criticism: A Reader* (London; New York: Longman, 1972), p. 483.

(371) Dean C. Tipps, «Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, no. 2 (March 1973), p. 207.

(372) Abdelwahab Elmessiri, «Towards a More Comprehensive and Explanatory Paradigm of Secularism,» *Encounters: Journal of Inter - cultural Perspectives*, vol. 2, no. 2 (September 1996), p. 137.

(373) المسيري، **دفاع عن الإنسان**، ص 180 – 181.

(374) AbdelWahab Elmessiri, «The Imperialist Epistemological Vision,» *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 11, no. 3 (1994), pp. 406 - 407.

(375) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 40 – 48.

(376) Haggag Ahmed Shaban Ali, «Conversation with Abdelwahab Elmessiri,» in: Haggag Ahmed

Shaban Ali and Mohammed Yahia, «The Cognitive Mapping of Modernity and Postmodernity: A Comparative Approach to Zygmunt Bauman and Abdelwahab Elmessiri» (PhD. Dissertation, Cairo University, Giza, 2008), p. 195.

(377) المسيري، **دراسات معرفية**، ص 109 – 111.

(378) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، 2 ج (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 2، ص 77 – 83.

(379) المسيري، **دراسات معرفية**، ص 279.

(380) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 251.

(381) المسيري، **دراسات معرفية**، ص 280.

(382) عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**، ط 3 (القاهرة: دار الشروق، 2001)، ص 27.

(383) عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة**، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، 2003)، ص 197.

(384) المسيري، **الصهيونية والنازية**، ص 36 – 38 و59.

(385) المرجع نفسه، ص 79.

(386) المسيري، **الصهيونية والحضارة**، ص 156 – 159.

(387) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 256.

الفصل السادس
مآلات مابعد الحداثة

في أوائل ثمانينيات القرن الماضي، صارت التفرقة بين الحداثية ومابعد الحداثية (Modernism/Postmodernism) في الفنون، وبين الحداثة ومابعد الحداثة ((Modernity/Postmodernity في النظرية الاجتماعية والنقدية من أكثر الأمور المثيرة للجدل والخلاف في الحياة الفكرية في المجتمعات الغربية[388]. واقع الأمر أن مصطلح «الحداثة» نفسه مثير للجدل والخلاف، وما من تعريف جامع مانع له يمكن أن يصف ديناميات الحداثة وإنجازاتها وعواقبها.

يذهب مارشال برمان إلى أن الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو كان أول من استخدم كلمة «حداثة» باللغة الفرنسية (Moderniste) بمعناها السائد في القرنين التاسع عشر والعشرين[389]. لكن توني بلاكشو يقول إن كلمة «حداثة» باللغة الإنكليزية (Modernity) لم تظهر إلى الوجود إلا في أواخر ثمانينيات القرن العشرين، ويستشهد بالطبعة المنقحة لكتاب ريموند وليامز **كلمات دالة** (1983) باعتباره مثلًا للمعاجم والمسارد المتخصصة التي غابت عنها تقريبًا أي معرفة بمصطلح «الحداثة». أما الخطاب الفعلي عن الحداثة فما بدأ إلا مع ظهور نظريات مابعد الحداثية، ومن ثم ظهرت التفرقة بين الحداثية ومابعد الحداثية من جهة، والحداثة ومابعد الحداثة من جهة أخرى[390]. ففي العادة، تعرّف الحداثة وتُشرح من خلال مقارنتها بمصطلح «مابعد الحداثة»، وهذا مصطلح خلافي إلى درجة كبيرة.

يرى بيري أندرسون أن كتاب جان فرانسوا ليوتار **الوضع ما بعد الحداثي: تقرير عن المعرفة** (1979) هو أول كتاب يتناول مابعد الحداثة بوصفها تغيرًا شاملًا في الوضع الإنساني، ولا سيما صعود المجتمع مابعد الصناعي الذي نظّر له دانييل بيل وآلان تورين. والسمة البارزة لمابعد الحداثة هي «فقدان صدقية السرديات الكبرى»، بما في ذلك الاشتراكية الكلاسيكية والخلاص المسيحي وفكرة التقدم التي روّجت لها حركة التنوير، وفكرة الروح الهيغلية والوحدة الرومانسية[391].

يفترض باومان أن ثمة رابطًا جينيًا بين الحداثة ومابعد الحداثة. فالحداثة الصلبة كما يسميها تطلعت إلى تأسيس «عالم مثالي عقلاني من جميع الأوجه، عالم مثالي على نحو عقلاني، وعالم عقلاني على نحو مثالي... واقتنع أعظم المفكرين بأن مثل هذا العالم المثالي سيتحقق بمجرد اكتساب معلومات كافية، ومعرفة كافية، ومهارات تكنولوجية كافية، فالتغيير مسألة وقتية حتى نبني عالمًا لن يحتاج إلى تغيير بعد ذلك»[392]. يقول باومان: «علينا أن نتذكر... أن الهدف من كل ذلك

[التغيير] ما كان التخلص من المراكز الصلبة مرة واحدة وإلى الأبد وخلق عالم جديد رائع يخلو منها للأبد، بل تطهير الساحة تمهيدًا لظهور مراكز صلبة جديدة معدلة، واستبدال المنظومة المتوارثة للمراكز الصلبة المعيبة والناقصة بمنظومة أخرى تحظى بتعديل فائق، ويفضل أن تصل إلى الكمال حيث لا تقبل التغيير والتعديل بعد ذلك. فعندما يقرأ المرء كتاب توكفيل **النظام البائد والثورة**، ربما يسأل نفسه عن مدى احتقار «المراكز الصلبة القائمة آنذاك» وإدانتها وتحديدها هدفًا للإذابة والصهر لأن الصدأ يعلوها، والضعف يكسوها، والانهيار يدعوها، وانعدام الثقة يشكوها؛ إذ وجدت الأزمنة الحديثة المراكز الصلبة ماقبل الحداثية في حالة متقدمة نسبيًا من التفكك والتفسخ، وتمثل أقوى الدوافع التي عجلت إذابتها في الرغبة في اكتشاف أو اختراع مراكز صلبة - من أجل التغيير - تدوم صلابتها، صلابة يثق المرء بها ويُعوِّل عليها، صلابة تُمكِّن المرء من التنبؤ بحركة العالم، ومن ثم القدرة على قيادته وإدارته»[393].

بيد أن هذه الآمال الطوباوية لم تتحقق، وأخذت تظهر أوضاع جديدة. يمكننا أن نستوعب طبيعة هذه الأوضاع الجديدة إذا قارناها بالطموحات الطوباوية للحداثة. يؤكد الافتراض الأساس عند دعاة التنوير أنه كلما زاد التعليم زاد معه التسامح والعقلانية بالضرورة. لكن ثبت أن هذا الافتراض، كما ترى كارين أرمسترونغ، طوباوي كالخيالات المشيحانية كلها، وأن الأيديولوجيات العلمانية سفاكة للدماء مثل الرجعية الدينية المتعصبة كما يتجلى في الهولوكوست النازي والغولاغ السوفياتي[394]. هنا، يكشف باومان سخرية الأقدار التي ينطوي عليها التحول الذي طرأ على الافتراض الأساس للتنوير والحداثة عمومًا، فيُذكِّر القارئ بالوحدتين المعجميتين لكلمة «يوتوبيا» في أصلها اليوناني: مجتمع صالح (Eutopia) ولا مكان له (Outopia)[395].

بحث باومان عن مخرج من تناقضات الحداثة العلمانية، فوجد أن السوسيولوجيا الحديثة التزمت قواعد الخطاب العلمي التزامًا أعمى، فبقيت المبادئ الأخلاقية والظواهر المتعلقة خارج السرديات السوسيولوجية المهيمنة، فليس ثمة إجماع سوسيولوجي حول مفهوم «الوجود مع الآخرين» وشروطه ومحتواه المتعلق بتجربة الوجود الإنساني. فقلّما يحظى مفهوم «الوجود مع الآخرين» بأهمية في التطبيقات السوسيولوجية، بل يذوب «الآخر» في مفاهيم أكثر شمولية مثل سياق الفعل وأوضاع الفاعل أو «البيئة» بوجه عام، بل إن «ذاتية» الآخر تتحول إلى مجرد تنبوءات باستجاباته ومسارات سلوكه من أجل التحكم الكامل بها والسيطرة عليها. والأخطر من ذلك أن المنظومة الاجتماعية تحارب استقلالية التصرف الأخلاقي؛ فالعقلانية الأداتية تفضل القانون والمصلحة عن سخاء الدافع الأخلاقي وعفويته من خلال عدد من الإجراءات، مثل توسيع المسافة الفاصلة بين الفعل وعواقبه، واستبعاد جماعة من البشر «الآخرين» من عالم الالتزام الأخلاقي. فهذه المنظومة الاجتماعية الحديثة تحول الفعل الاجتماعي إلى شيء محايد لا علاقة له بالخير ولا

بالشر، وإلى شيء يمكن قياسه وفق معايير إجرائية لا وفق قيم أخلاقية. وبالمثل، فإن المنظومة تلغي فاعلية المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر. وهكذا يتحول الفعل إلى تنظيم هرمي للأوامر، يليه الشروع في «محو الوجه البشري» بوضع موضوعات الفعل خارج الالتزام الأخلاقي، حيث يتلاشى تأثير المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر، ويسهل تدميره من دون تأنيب للضمير[396].

إذا كان باومان يدرك فشل المنظومة الاجتماعية الحديثة وسطوة العقل الأداتي الذي يحوسل الإنسان مثلما يحوسل مواد الطبيعة الجامدة، فما السبيل إلى الخروج من هذا المأزق؟ ما البديل؟ وما الحل؟ إنه العلو، والمسؤولية تجاه الآخر، والواجب الأخلاقي. لكن لا يقوم هذا العلو، ولا هذه المسؤولية، ولا هذا الواجب الأخلاقي، على الدعوة إلى إحيائية يهودية عند باومان، بل إلى فلسفة مابعد الحداثة. وهذا خلافًا للمسيري الذي يرفض فلسفة مابعد الحداثة، ويدعو إلى علو يقوم على إحيائية إسلامية توحيدية خالصة لا تشوبها ألوان الحلولية الكمونية التي طغت على العقل العلماني الغربي وطاولت اليهودية هي الأخرى.

أولًا: آفاق العلو من منظور مابعد الحداثة

يقول عبد الغفار مكاوي في تصديره لترجمة كتاب **فلسفة العلو** الذي ألفه الفيلسوف والمتصوف الألماني فولفغانغ شتروفه (1917 – 2011): «الفرصة الوحيدة أمام الفلسفة هي أن ترجع إلى ما بدأت به وبلغته عند كبار الفلاسفة والمفكرين بصور مختلفة: أي أن تصبح علوًّا»[397]. مع ذلك، لم ينصب اهتمام شتروفه على استجلاء الجانب التاريخي أو المجرد لكلمة العلو (ترانسندنس)، فهذه كلمة يحيط بها الغموض والتناقض والبلبلة، على الرغم من أن الكتب والمراجع ترددها منذ قديم الزمان، وعلى الرغم من أن الفلسفة سواء الحديثة أم المعاصرة أخذت ترددها حتى امتدت من الفلسفة والتصوف إلى الأدب وما يكتب عن الأدب. ربما لا تتجاوز مهمة شتروفه إيقاظ الإحساس بمشكلة العلو في نفوسنا، والبكاء على تلاشيه، لا مجرد غيابه أو نقصانه، فلم تكن مهمته علمية أو نظرية فحسب، إنما وجودية قبل كل شيء، وتنطوي معالجته فلسفة العلو على تحذير من محاولة البحث عن تعريف محدد للعلو أو حتى طرح سؤال بصيغة: ما العلو؟ لأن المسؤول عنه يأخذ مأخذ شيء ما، في حين لا يمكن العلو أن يكون شيئًا. فالسؤال نفسه خطأ لأن العلو ليس شيئًا[398].

ربما تعزى عودة المفكرين إلى طرح مسألة العلو إلى سطوة الآلة وسيادة الدولة الشمولية الحديثة التي تهدد الفردية والحرية. وتناول شتروفه العلو في التراث اليوناني الغربي والحضارة المسيحية الغربية حتى ينتقد تلاشيه في العصر الحديث، وهو يذكر ترجمات مختلفة لهذه الكلمة، مثل

الارتفاع والتخطي أو التجاوز أو المفارقة أو الصعود، لكنه يرى أنها لا تكفي؛ إذ يتمثل العلو عنده في «العلو فوق كل شيء على الإطلاق»، ذلك لأن «من يعلو علوًّا حقيقيًا على كل شيء لا يقف بعد على قدميه ولا بقدم واحدة على أرض العالم. عليه أن يكون مستعدًا لضياع الأرض من تحت قدميه، لا لكي يحلق في السحاب... بل ليكتسب أرضًا جديدة أثبت وأقوى من كل أرض». أما التقابل الذي وجدناه عند المسيري وفوجيلين بين العلو (ترانسندنس) والحلول (إماننس)، فربما يردّه شتروفه إلى إيمانويل كانط. يقول شتروفه: «يبدو أن التقابل بين الإماننس [الكمون أو السكن أو المحايثة أو البقاء في] والترانسندنس [العلو أو التجاوز أو المفارقة] الذي شغف به كيركغارد، مثلًا، وأصبح اليوم تقليدًا مألوفًا، جاء على يد كانط أو شاع في الأقل في الفلسفة الحديثة بفضله، فالإمانننت (Immanent) عنده هو الذي يبقى في حدود التجربة الممكنة، أما الترانسندنت (Transcedent) فهو الذي يحلق فوقها، كما تشهد الكلمة التي استخدمها». كما يلفتنا شتروفه إلى المفهوم الميتافيزيقي الكلاسيكي للعلو، ويؤكد أنه «العلو بما يتخطى التجربة الحسية»، أي إنه «ما فوق المحسوس» بمعنى «العلو على الجانب الفيزيائي أو الحسي من دون العلو على الكل». أما المفهوم اللاهوتي فيشير إلى التفوق على العالم أو العلاء عليه، العالي بوصفه مجال الألوهية أو الله نفسه، وإن كان مفهوم الإله عند مايستر إكهارت (1260 - 1328) تجاوز مفهوم الإله عند الفلاسفة وعلماء اللاهوت في عظة بعنوان «طوبى للمساكين بالروح»، يقول فيها: «إن وجودي الحقيقي فوق الله»، وحجته في ذلك أنه إذا أصبح تصور الناس الله تصورًا شيئيًا فهذا خطأ، فمنزلة الله تتجاوز الأشياء، بمعنى أن الله، وفق التصور الإسلامي، «ليس كمثله شيء». لكن الاتهامات انهالت على إكهارت واتهم بالزندقة، ودانته الكنيسة بعد نحو سنة من وفاته. ويؤكد شتروفه أن التقابل بين العلو والكمون يأتي في صورة التقابل بين الانغلاق والانفتاح، فقد ظهر مصطلحا «دائرة العالم» و«كرة العالم» في القرن الخامس عشر، يعبران عن فكرة الانغلاق والإحاطة التامة ومفهوم العالم بوصفه «في أينٍ» مقفل ومحدود وتام في ذاته. أما الانفتاح فهو «علامة العلو»، والخروج من النفس ومن كل علاقة متصلة بالعالم، أي الخروج من المغلق[399].

من هذا المنطلق، أضحت فلسفة مابعد الحداثة فرصة لانفتاح الأنساق المغلقة التي جاءت بها الحداثة العلمانية. فمصطلح مابعد الحداثة، وفق باومان، يشير إلى بعض السمات المميزة للأوضاع التي مرت بها البلدان الثرية خلال القرن العشرين، والشكل الذي وصلت إليه في النصف الثاني من القرن العشرين[400]. في بداية الأمر، تصور باومان أن مابعد الحداثة انفتاح جديد وحالة إنسانية جديدة أفرزها الانفصال بين الثقافة والسلطة أو الأمة/ الدولة وسلطة الفكر. ففي الوضع المنفتح الجديد، لم يعد المفكرون يضطلعون بدور أهل التشريع، وانحصرت مهمتهم في أداء الدور المتواضع الذي يضطلع به «أهل التأويل» و«سماسرة العلامات والرموز»، فربما يبقى المفكرون مخلصين للمثل السامية الجليلة مثل الحرية والعدالة، لكنهم تخلوا عن «طموحات الحداثة التي تريد

فرض رؤية واحدة على العالم بأسره». وإذا افترضنا أن هذه الطموحات ما زالت تراودهم، فإن آراءهم لا تعلو فوق آراء المواطن العادي. فقلما تحتاج الدولة السياسية في مرحلة مابعد الحداثة إلى تعبئة فكرية، وهي تعتمد بدلًا من ذلك على الأساليب العقلانية للقهر والتحكم القائم على المراقبة وإغواء السوق، ومن ثم لم تعد الثقافة وسلطتها حكرًا على المفكرين[401]. فعالم مابعد الحداثة يقوض احتكار المفكرين السلطة الثقافية، ويبشر بنهاية «الإمبريالية الفكرية» التي بقوا يمارسونها في صدر الحداثة[402]. فعلى النقيض من حركة التنوير وعصر الحداثة الصلبة التي شهدت تمجيد دعاة التنوير ودورهم المحوري في تشكيل الوجود الإنساني ووجهته، تأتي مابعد الحداثة لتجعل من المفكرين مجرد «سماسرة علامات ورموز تنحصر وظيفتهم في تسهيل التواصل بين الجماعات وتراثها»[403]. لا يتردد باومان في أن يزعم أن الجميع، وفي كل مكان، يزدري ما عند الدولة الحديثة من طموحات إمبريالية كونية متمركزة حول الإدماج[404]؛ إذ أضحى دور المفكرين في أزمنة مابعد الحداثة محط سخرية لأن التاريخ نفسه لم يعد إلا مجرد تفصيلات وظواهر متناثرة تحكمها النسبية المطلقة. وليس عالم الفن استثناءً؛ إذ طُمست الحدود بين الفن واللافن مثلما طمست بين الحقيقة والزيف، والعدل والظلم، فضلًا عن ذوبان الدال والمدلول وتشويه التواصل. وهنا، يصف باومان بطلاقة وبراعة سقوط مكانة المفكرين في جمل استنكارية: «ما أسخف أن نحاول تغيير وجهة التاريخ عندما لا توجد قوى تبدي أي إشارة إلى رغبتها في أن ترسم للتاريخ اتجاهًا! وما أسخف أن نحاول أن نبين أن ما يراه الناس حقيقة زيفٌ في غياب القدرة والشجاعة على الإعلان أنها حقيقة لكل الناس ولكل الأزمان! وما أسخف أن نحارب في سبيل فن أصيل عندما يأتي أي أحد ويرمي أي شيء من دون قصد، ثم يُقال عما رماه فن! وما أعجب أن نفضح زيف المسخ في تمثيل الواقع عندما لا تدّعي الحقيقة أنها أكثر حقيقة من التمثيل! وما أضيع الوقت أن نحض الناس على أن يذهبوا إلى مكان بعينه من دون أماكن أخرى ونحن في عالم لا تحكمه قواعد أو قيود!»[405].

على الرغم من أن باومان وجد في فلسفة مابعد الحداثة فرصة يمكن من خلالها فتح الأنساق المغلقة التي أفرزتها الحداثة وتجاوز الطموحات الكونية للمفكرين بوصفهم أهل التشريع، إلا أنه أدرك أيضًا مأزق مابعد الحداثة ومعضلاتها، ولا سيما منها نزوعها نحو التشكيك في جميع الأسس والمرجعيات. يستشهد باومان بعالمي الفن والأدب لأنهما يعكسان نهاية طموحات النزوع إلى التشريع في مرحلة مابعد الحداثة؛ فلم تعد ثمة قواعد واضحة ومحددة تحكم خطابات الذوق والنقد الفني. وأفضل صورة مجازية يمكنها أن تعكس حالة الفن المعاصر هي صورة نبات الجذمور التي تقترب كثيرًا من الحركة المتعرجة التي تحدّث عنها جاك دريدا، وهي تصف الاتجاه اللانهائي غير المتوقع وغير الملحوظ للخلق الفني والتفسير الجمالي.

عندما يقع الأدب والفن في صيرورة «الحاضر الدائم»، فإنهما لا يخضعان إلى رؤية أو قاعدة

محددة، بل يحتفيان بغياب جميع الأطر المرجعية، وبالتالي يمكن توصيف أدب مابعد الحداثة بأنه حالة من الاحتجاج على مفاهيم المحاكاة ودلالاتها السلبية. وينطوي هذا التوجه مابعد الحداثي على وعد بانطلاق الإبداع ووعيد بالاستسلام للنزعات الراديكالية على حد سواء.

يجد باومان في نظريات مابعد الحداثة إعلانًا صريحًا عن كبح جماح طموحات الفن الحداثي والتلقي النقدي، ودعوة إلى نهاية الطموحات السياسية التبشيرية للفن والقواعد الفنية الأساسية والاهتمام بالأسس الجمالية؛ إنها باختصار إعلان عن «استحالة سن القواعد» التي تميز بين الفن الحقيقي واللافن أو الفن السيئ[406].

يظهر هنا تأثير فالتر بنيامين في موقف باومان، خصوصًا إشارته إلى ما فعله مارسيل دوشامب في عام 1919؛ إذ تحسَّر بنيامين على فقدان الفن هالة الإبداع والتلقي الفني، بما في ذلك الفن الملتزم والواقعية النقدية. فضرب دوشامب عرض الحائط بالأعراف والتقاليد كلها عندما أعاد رسم لوحة «موناليزا» لدافنشي وشوهها مضيفًا شاربًا تحت الأنف لتبدو في هيئة الرجال، وعندما عرض مبولة وأطلق عليها «النافورة»، وهكذا نجح في تدمير ما أطلق عليه بنيامين هالة الفن التقليدي، هالة الأصالة والتفرد التي تشكل المسافة التي يبتعد بها العمل الفني عن الحياة، والتي تتطلب تأمل المتلقي واستغراقه في العمل[407].

يشير باومان إلى هذا الفعل باعتباره أحد أغرب الأفعال «الفاضحة» التي تكشف عن «راديكالية مصطنعة» تنذر بالفوضى التي تهيمن على الإبداع الفني وتصوره في الوقت الراهن، «فالفن مابعد الحداثي (الذي انطلق بالفعل كما ترى غالبية المحللين في سبعينيات القرن العشرين وليس قبل ذلك) تجاوز الفعل الفاضح الذي ارتكبه مارسيل دوشامب الذي أرسل إلى معرض فني مبولة سماها نافورة، ووقع عليها باسم ريتشارد مُط (R. Mutt) المستعار»، مشيرًا إلى أنه «ليس مهمًا إذا كان السيد مُط صنع هذه النافورة بيديه أم لا، فالمهم أنه اختارها»[408].

تسبب هذا اللافن الفاضح في صدمة كبيرة لباومان. وربما يتساءل القارئ عن ردة فعله وتعليقه إذا علم بالعرض العام الذي حوّلت فيه فانيسا بيكروفت التراث التصويري للتخييل الحالم للأنوثة وعالم الأجساد العارية إلى واقع ملموس. تألف عرضها من مئة امرأة يقفن على خشبة مسرح في صالة برلين الجديدة للأعمال الفنية مدة ثلاث ساعات، بعدما دهنت كل واحدة منهن جسدها بالزيت من الخصر فما فوق، ولم ترتدِ أي منهن إلا سروالًا شفافًا. قيل إن العرض محاولة لتصوير «الحالة الطبيعية»، لأن هذه الأجساد العارية لن تفعل أي شيء على خشبة المسرح إلا أن تسلك بتلقائية طبيعية في اتجاه شعورها بأبدانها في شكل نشاط بدني مثل الوقوف والجلوس والقعود والتثاؤب[409].

في مرحلة مابعد الإمبريالية الفكرية، تظهر حالة الارتباك في رسم الوضع الإنساني؛ إذ لا يُعرِّف باومان مابعد الحداثة باعتبارها الحالة التي استحدثتها الانفصال بين الدولة والمفكرين، بل باعتبارها «حالة ذهنية للفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين والفنانين - وكل من نعتمد عليهم عندما نكون في حالة تأمل وتدبر حتى نعلم مكاننا ووجهتنا»[410]. فإذا كان للفلاسفة والمفكرين الاجتماعيين والفنانين أن يعبروا عن الواقع المستجد ووجهته، فعليهم أن يدركوا أن حالة الارتباك لا تستبعد الفلاسفة والفنانين والمفكرين الذين يحاولون رسم هذا الارتباك في مرحلة مابعد الحداثة، لأنهم يقومون بهذه المهمة كالبدو الرحل الذين يتنقلون في فضاء مجهول.

لا يستطيع زيغمونت باومان نفسه أن يحدد الاختلاف الجوهري بين الحداثة ومابعد الحداثة، ولا سيما عندما يؤكد أن العقل مابعد الحداثي هو الانتصار الراديكالي للثقافة النقدية الحديثة على المجتمع الحديث الذي كانت ترمي إلى تحسينه بفتح أبواب إمكاناتها له على مصراعيها[411]. فلا غرابة في ألا يطرح باومان تعريفًا جامعًا مانعًا لمابعد الحداثة، ويلجأ إلى الصور المجازية حتى يكشف الطبيعة المعقدة للواقع المستجد، إذ أدرك - كما جيمسون - أن لا نظرية وجيهة للحداثة في الوقت الحاضر إلا إذا قبلت الافتراض بقطيعة مابعد حداثية مع الحداثة. فالنماذج المهيمنة للحياة احتفت برؤية مشتركة للتاريخ الحديث باعتباره حركة تتجه إلى الأمام بفضل النزوع نحو الكونية والعقلنة أو التنظيم المنهجي. بيد أن لا ثقل لهذه المفاهيم في ضوء التجربة مابعد الحداثية، ولا بد من ابتكار صور مجازية جديدة لوصف الظواهر الجديدة والتقائها أو ابتعادها عن المشروع الأصلي للحداثة. فلا غرابة، إذًا، في أن يرى باومان أنه من الضروري الاستغناء عن صورة التقدم وتصور المجتمع على أنه كائن عضوي أو آلي، لأن النظام الذي يجده المرء في هذه الأزمنة إنما هو ظاهرة محلية موقتة تتجلى طبيعتها في صورة الدوامة التي تظهر في تدفق النهر، تحتفظ بشكلها فترة قصيرة نسبيًّا على حساب التجدد الدائم للمحتوى[412].

يعلن هذا التصوير المجازي، كما اعتقد باومان في بداية الأمر، الانتقال من الأنساق المغلقة التي احتفت بها الحداثة إلى الأنساق المنفتحة التي تبشر بها مابعد الحداثة، أي من نمط الوجود الأحادي والحداثة الواحدية إلى تعددية الوجود في العالم والحداثات البديلة. فمع الرؤية المابعد حداثية، تتغير الصورة المجازية الخاصة بالمجتمع نفسه بوصفه الجسد البشري أو الهدف النهائي للوجود (الصورة العضوية) أو النظام والآلة (الصورة الآلية)، فهذه الصور لم تعد مؤثرة لأن الموطن والإرادة الحرة صارا أكثر أهمية مثل الأنساق المركبة التي لا يمكن التنبؤ بها.

في محاولة لتحديد أبرز الاختلافات بين الحداثة ومابعد الحداثة كما يفهمها باومان، يذهب بيتر بيلهاردز إلى أن الرؤية الكونية إلى مابعد الحداثة تمنح الأسبقية للمحلية والنسبية وتعددية النماذج وجماعات المعنى والتأويل على الطموحات الكونية العالمية لفلاسفة التنوير والانشغال التام

بفكرة السيادة على الطبيعة والهندسة الاجتماعية[413]. وهكذا، تبدو مرحلة مابعد الحداثة نقدًا للثقافة لا رؤية جديدة تُحدث قطيعة معرفية تامة مع الحداثة؛ ومن ثم، لا يمكن تحديد طبيعة مابعد الحداثة ومعالمها تحديدًا كاملًا، ما يُرسي حالةً من الارتباك والالتباس والغموض لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال الصور المجازية. ويؤكد فيت فانيسيك أن هذه المقاربة المجازية عند باومان تحاول أن «تُمسك بالطبيعة المراوغة لمابعد الحداثة»؛ فيجد القارئ أن مثل هذه اللغة المجازية أمر حتمي لإبراز الطريقة التي يُطرح من خلالها الوضع الإنساني الجديد[414].

تكشف نظرة متأنية إلى فهم باومان مابعد الحداثة في بداية معالجته إياها أن تصوره لها يقوم على دعوة إلى التخلي عن «الأسس الإبيستمولوجية والأنطولوجية للحداثة»[415]؛ إذ شككت مابعد الحداثة في أسس الواقع الاجتماعي، بما في ذلك الفن والأمة/ الدولة والمجتمع والخلفية الإثنية والعرق والأسرة والنوع والدين. وإذا أردنا نظرية وافية لمابعد الحداثة، فلا بد من أن تتشكل «في إطار فضاء إدراكي تنظمه مجموعة مختلفة من الافتراضات، إنها بحاجة إلى مفرداتها الخاصة»[416].

بيد أن إيمان باومان بإنجازات حركة التنوير والحداثة أربكه في رسم خريطة مابعد الحداثة. فمن العسير على مفكر أوروبي أن يتخلى عن ميراث الحداثة الغربية، خصوصًا عندما يرى أن هذا الميراث «مغامرة لم تكتمل»، أو كما يقول هابرماس «مشروع لم يكتمل». فليس من اليسير أن يتخلى باومان عن الحداثة، لذا يُعرِّف مابعد الحداثة بأنها «حداثة واعية بطبيعتها الحقة»، و«حداثة لنفسها»، و«حداثة متحررة من وعيها الزائف»[417].

على الرغم من أن باومان يدرك أن مابعد الحداثة فكرة تثير الجدل وتتعدد معانيها بطبيعتها، حاول أن يصف معالمها الأساسية وأدوارها المتوقعة، وهو يسوق خمسة معالم وأدوار في كتاباته: قبول تعددية العالم، والتحرر الثابت من اندفاع الحداثة نحو القضاء على الالتباس والإبهام، والإقرار بعدم جدوى المشروع الأصلي للحداثة، والإيمان بإمكان التعايش السلمي لا التوازن الموقت بين قوى معادية، والاحتفاء بثالوث جديد تتألف أقانيمه من الحرية والتنوع والتسامح لا ثالوث الأمة والدم والأرض.

ينجو باومان من هيمنة النزعة المثالية، وهو يؤمن بأن إذا لم تتحقق هذه الطموحات، لن تكون مابعد الحداثة إلا نسخة أخرى من «حداثة مراهقة». إننا أمام ارتباك في رسم الخرائط الإدراكية، خصوصًا أننا نواجه سيولة ولا يقينًا يتحديان التنبؤ أو التعريفات المحددة. وعلى الرغم من أن باومان يدرك العواقب الاجتماعية والأخلاقية الناجمة عن «انهيار السرديات الكبرى»، و«موت الإله»، و«موت الإنسان»، و«اختفاء كافة المرجعيات العلمانية والمقدسة كلها»، إلا أنه

يبقى متفائلًا، ويحاول أن يطرد ما ينتابنا من إفراط في «خوف عام من الفراغ»، و«الفوضى»، و«المجزرة الكونية»[418].

يدرك باومان أن مابعد الحداثة تتسم بسطوة النسبية، وأن الذاتية صارت المرجعية النهائية الوحيدة، وأن مابعد الحداثة تعتبر القيود على الحرية غير شرعية، وتضرب عرض الحائط باليقين الاجتماعي، وتشرعن اللايقين الأخلاقي. وهكذا يصبح فقدان الطمأنينة الوجودية - الإمكانية الأنطولوجية للوجود - هو النتيجة[419].

يذهب ريتشارد برنستين إلى أن لأنصار مابعد الحداثة طموحات جيدة ونيات حسنة، ولا سيما نقدهم مركزية العقل والمركزية الأوروبية والنزعة الهيومانية وميراث حركة التنوير، لكن يستحوذ عليهم «تشكيك لا ينقطع في أي حديث عن الأصول أو المرجعيات»[420].

حاول باومان في كتابيه **الحداثة والهولوكوست** (1989)، و**أخلاقيات ما بعد الحداثة** (1993) أن يكشف أهمية الكفاءة البيروقراطية والتكنولوجيا واحتكار الدولة الفعل باعتبارها القوة الأساس التي أفسدت إمكان العلو والاعتراف بإنسانية البشر جميعًا. فالقتل من بعد داخل منظومة معقلنة مغلقة حوَّل العلاقات المباشرة بين الناس إلى علاقة ذات موضوع لا تعتد بجميع دلالات الشعور بالذنب أو المسؤولية. فتحرير الوسيلة من الغاية آلية أساسية للحداثة، وآلت إلى تهميش الإله، و«قوضت بذلك أقوى مرجعية كانت تقوم عليها التربية الأخلاقية في الماضي»، وأفسحت في المجال للعلاقات التعاقدية، واحتفت «بالوجود من أجل الذات» بدلًا من «الوجود من أجل الآخر»[421].

حاول باومان أن يخرج من الفراغ الذي خلقته المادية العقلانية، ووجد ضالته في فلسفة إيمانويل ليفيناس (1906 - 1995)، ولا سيما فكرة المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر. يرى كيث تيستر أن استعانة باومان بفلسفة ليفيناس هي محاولة لاستعادة الأخلاقيات من «الفراغ الذي أفرزه التمرد التاريخي والميتافيزيقي في وجود الأدوات الحديثة للعقلانية»[422]. ويذهب روس أبينت إلى أن مركزية مفهوم المسؤولية تجاه الآخر هي استجابة للعواقب السلبية التي أفرزتها الحداثة عمومًا، والهولوكوست خصوصًا؛ إنها محاولة لاستعادة فلسفة العلو/ التجاوز من خلال معايشة الالتقاء وجهًا لوجه بالآخر، وليس من خلال التشريعات والقوانين والالتزامات التعاقدية والضرورة الاقتصادية، فهذا الالتقاء نزعة ميتافيزيقية، وإن كانت غير أنطولوجية، نحو العلو والمسؤولية تجاه الآخر[423].

لا يتمثل المخرج من مأزق الحداثة عند باومان في الدعوة إلى إحيائية يهودية، بل في الدعوة إلى فلسفة مابعد الحداثة، ولا سيما منها فلسفة المسؤولية عند ليفيناس. ويخبرنا باومان أن «الوجود مع

الآخرين» صفة أزلية للوجود الإنساني، وأن ليفيناس يرى أن هذا الوجود يعني المسؤولية قبل كل شيء، وأنه يعلو فوق العلاقات التعاقدية المرتبطة بالمنفعة والمصلحة. ويوجز ليفيناس الفكرة المحورية في فلسفته في فقرة مقتبسة من دوستويفسكي: «كلنا مسؤولون عنا جميعًا، ومسؤولون عن البشر كلهم أمام الجميع، وأنا مسؤول أكثر من الآخرين كلهم». كما يورد باومان أهم المقولات الفلسفية التي ساقها ليفيناس في كتاباته عن المسؤولية على النحو الآتي:

– الآخر ليس قريبًا مني في المكان فحسب أو قريبًا كأبي أو أمي... إنها بنية لا تشبه بأي حال العلاقة القصدية التي تربطنا عن وعي بالموضوع (Object) – أيًا يكن هذا الموضوع – وليكن موضوعًا بشريًا. فالقرب لا يرتد إلى هذه القصدية.

– مسؤوليتي غير مشروطة بكل تأكيد، فهي لا تعتمد على معرفة مسبقة بصفات موضوعها، بل إنها تسبق تلك المعرفة. كما لا تعتمد على قصد ذي منفعة أو مصلحة تجاه الموضوع، فهي تسبق هذا القصد. فلا المعرفة ولا القصد يتجهان نحو قرب الآخر، ولا يتجهان نحو المعية (Togetherness)، بل تعتصم العلاقة بين الأنا والآخر بحبل المسؤولية فحسب.

– أن تقول: ها أنا ذا (Me Voici). أن أفعل شيئًا من أجل الآخر. أن أُعطي. أن أكون روحًا إنسانية. أي أن أحلل العلاقة الإنسانية الداخلية، في قرب من الآخر – خارج حدود الصورة التي أكونها عن الآخر – كأن وجهه المُعبِّر عن الآخر – وجسد الإنسان كله هو الوجه بمعنى أو بآخر – هو الذي يأمرني أن أخدمه... الوجه هو الذي يأمرني ويسودني... فإذا دلَّ الوجه على أمر لي، فليس هذا بالشكل الذي تدل به علامة عادية على مدلولها، فهذا الأمر هو الدلالة المؤسسة لدلالة الوجه أو دلالة الدلالة.

– العلاقة الذاتية البينية (Intersubjective) علاقة غير متناظرة... فأنا مسؤول عن الآخر من دون انتظار معاملة بالمثل حتى وإن كنت في أشد الحاجة إليها. فالمعاملة بالمثل شأن يخصه هو وحده[424].

يقول ليفيناس إن فلسفته هذه تقوم على «فينومينولوجيا الاجتماع الإنساني» الذي يجعل وجه الآخر أساس العلو. إنها شكل من أشكال العلو القائم على العلاقات الذاتية المشتركة بين البشر لا الأنطولوجيا أو التشريع الرسمي (ربما قانون أخلاقي كوني كانطي). إن علو الذات في وجه الآخر، أو عندما تصبح الذات عينها كآخر كما يقول بول ريكور، هو مركز العلو لأنه يبعث الخوف من رفض الآخر أو إقصائه، أو نفيه أو قتله. والعلو بهذا المفهوم، عند ليفيناس، عملية لانهائية تسأل فيها الذات البشرية الفاعلة نفسها دومًا إذا كان «وجودها هنا في هذا العالم» لا يسلب وجود إنسان آخر[425]. وهنا يصبح العلو مرادفًا في الأغلب الأعم لما هو مطلق ولانهائي. يقول ليفيناس:

«التقاء الوجوه علاقة تُحرر فيها الأنا نفسها من سجنها داخل ذاتها... من عزلتها داخل ذاتها، من وجود لا تعدو فيه المغامرات أن تكون ملحمة أوديسة ورحلة طويلة، أي العودة إلى الجزيرة. ويستحق هذا الخروج من سجن الأنا داخل ذاتها، والذي يتجلى في سلسلة كاملة من تأملات الفلسفة المعاصرة عن الالتقاء بالآخر، صفة «اللامتناهي» عن جدارة»[426].

تمثل فلسفة ليفيناس استجابة لعواقب الحداثة، خصوصًا عمليات تعظيم البيروقراطية والترشيد أو العقلنة التي وقفت حائلًا بين الأنا والآخر من خلال سلسلة طويلة من الإجراءات الانضباطية والأخلاق التشريعية. وهنا تظهر الأخلاق مابعد الحداثية بوصفها مخرجًا من الطموحات الكونية التي تقصي الآخر.

انبهر باومان بفلسفة ليفيناس، واعتقد أن أخلاقيات مابعد الحداثة تستطيع تحقيق الأفكار الآتية: المواقف الأخلاقية للبشر مبهمة؛ الآداب الأخلاقية أمر شخصي محض؛ الظواهر الأخلاقية لاعقلانية بطبيعتها لأنها ليست منتظمة أو متواترة ولا يمكن التنبؤ بها؛ ليست الأخلاق كونية، فلا يمكن فرضها على العالم بأسره لأنها نسبية من حيث الزمان والمكان؛ ليست أخلاق مابعد الحداثة نسبية ولا عدمية، إنما تعارض احتكار السلطة الأخلاقية[427]. ترفض أخلاقيات مابعد الحداثة المحاولات الرامية إلى فرض نمط أخلاقي شامل يتجاهل أشكال الوجود الأخرى ويتحول إلى أداة للهيمنة. ويعتقد باومان أن الوحدة الأخلاقية للبشرية أفق طوباوي لتفكيك ادعاءات الأمة – الدولة والأمم الباحثة عن الدولة[428].

يتجلى حضور ليفيناس في فكر باومان بكل وضوح عندما يقول إن الأخلاق علو للكينونة أو فرصة لمثل هذا العلو من خلال اختيار علاقة «وجهًا لوجه» مع الآخر، كما لو أن لا صوت للكينونة، ولو كان لها صوت، فيمكن تجاهله[429]. وعلى الرغم من أن باومان يؤكد أن هذه الرؤية لا تنطوي بالضرورة على سطوة الذاتية والنسبية والعدمية، فجدير بنا أن نلقي الضوء على النقد الذي واجهته فكرة أخلاقيات مابعد الحداثة.

يذهب روس أبينت إلى أن الحضارة الغربية في مرحلتي الحداثة ومابعد الحداثة، في جُل أعمال باومان، تجعل من البشر «أدوات تقنية بسمات وظيفية محددة»؛ ومن ثم، صارت الحضارة الغربية تشير إلى «العلاقات المادية التقنية الأداتية» التي يراها باومان «محددات للفضاء الإدراكي والانضباطي»، ما يعني ضرورة وجود هيكل سياسي يتغلب على «الطبيعة الوظيفية للفضاء الإدراكي والجمالي». لكن باومان يكرر المنطق الذي طرحه جان جاك روسو، حيث تتعارض الطبيعة البشرية دومًا في نقائها الأصلي الرحيم تعارضًا تامًا مع مؤسسات الحضارة «المفسدة»[430].

وجدت الرؤية المثالية عند باومان رفضًا آخر لأن المشكلة الأساس في إدراك الأخلاقيات أنها تحاول أن تترك انطباعًا بأن مقولة «أنا مسؤول عن الآخر» تعني «أنا مسؤول عن نفسي»[431].

فتقترب هذه الرؤية كثيرًا من رؤية رومانسية اختزالية ترى المنظومة الحديثة شريرة بطبيعتها، وترى الإنسان صالحًا بطبيعته ما دام مقتربًا من الآخر، وهذه صورة رومانسية للعواطف والدوافع الغريزية والأحاسيس التلقائية والمشاعر الإنسانية، وهي تختلف عن المسافة التي يتخذها العقل والسلوك المحسوب[432].

ثانيًا: سراب مابعد الحداثة من منظور إسلامي

لم يقبل المسيري الخروج من مأزق الحداثة العلمانية من خلال تأسيس أخلاقيات بلا ميتافيزيقا أو بتأسيس أخلاقيات قائمة على ميتافيزيقا حلولية. وهو أكد أنه لم يعد بإمكان الحداثة العلمانية في مرحلة الصلابة في نهاية القرن التاسع عشر أن تتماسك، ووصلت تحولاتها الكامنة إلى مداها في النصف الثاني من القرن العشرين. أتى السؤال الرئيس الذي اتسمت به الحداثة في مرحلة الصلابة والمادية البطولية على هذا النحو: من مركز الكون: الإنسان أم الطبيعة؟ لكن ظهرت أسئلة أشد راديكالية في مرحلة الحداثة السائلة، يضعها المسيري على نحو يقترب كثيرًا من الصوغ البلاغي الذي ساقه باومان في الصفحات الأولى من هذا الفصل. يقول المسيري: «هل يمكن الإيمان بوجود كلٍّ ثابت متجاوز له معنى داخل الإطار المادي؟ وكيف يكون هناك «كلٌّ» والعالم المادي مكوَّن من جزئيات وتفصيلات وظواهر متناثرة؟ وكيف يكون هناك ثبات داخل الإطار المادي، والمادة متحركة؟ وهل يمكن تحقيق التجاوز والمادة لا تعرف التجاوز؟ هل يمكن أن يكون هناك معنى للكون والمادة حركة بلا قصد أو معنى؟ وهل يمكن الاحتفاظ بثنائية الإنسان/ الطبيعة في عالم واحدي مادي والمادة لا تعرف إلا قانونًا واحدًا؟ وهل يستطيع شيء أن يفلت من قبضة الصيرورة في إطار فلسفة مادية؟»[433].

لم يسلك المسيري الطريق الطويلة التي سلكها باومان؛ فلم يهتم كثيرًا بفلسفة ليفيناس حتى يؤكد قدرة مابعد الحداثة على العلو، بل خصص بضع صفحات في **موسوعته** لتحليل فلسفة ليفيناس، واعتبرها محاولة للخروج من مأزق الحداثة وعواقبها الوخيمة. ويؤكد المسيري أن فلسفة ليفيناس تتسم بتطلعها الحثيث إلى مرجعيات صلبة تقاوم عمليات الذوبان والتفتيت التي خلفتها الحداثة ومابعد الحداثة، ويؤكد أنه لا يمكن فهم هذه الفلسفة إلا في إطار لاهوت موت الإله الذي يحاول تأسيس مرجعيات تتمتع بقدر معقول من الصلابة. ولا يبدي المسيري إعجابًا بمساهمة ليفيناس، بل يجد في فلسفته دعوة إلى إحيائية يهودية حلولية تتعارض والتصور الإسلامي التوحيدي الخالص، ولا سيما أنه يتلاعب بالكلمات العبرية («أح» أي «أخ» و«آحر» أي «آخر» و«أحريوت» أي «المسؤولية» – فكأن الآخر هو الأخ الذي يشعر نحوه الإنسان بالآخرية، أي المسؤولية). والأهم من ذلك إشارة المسيري إلى تأكيد ليفيناس أنه لا بد للإنسان من أن يفضل الآخر القريب (الزوجة والابن) على الآخر الغريب، أي أن يفضل الآخر اليهودي على الآخر غير

اليهودي، وهذا يضرب النظرية الأخلاقية التي طرحها ليفيناس في مقتل. لكن ما ساقه باومان من استشهادات من أعمال ليفيناس يفند ما يسوقه المسيري، ولا سيما أن المسيري لم يذكر مرجعًا لما قاله ليفيناس ولا مصدرًا.

يرفض المسيري الفلسفة المثالية التي يطرحها ليفيناس على الرغم من أنها تحاول أن تتجاوز الرؤية الهوبزية الداروينية للعالم حتى تحل محلها المسؤولية الميتافيزيقية تجاه الآخر. يقوم رفض المسيري هذه الفلسفة على سببين لا يذكر المسيري أين نجدهما في أعمال ليفيناس: **أولهما**، قول ليفيناس إن العلاقة مع الآخر تصبح هي الأمل الإسكاتولوجي واللامتناهي نفسه؛ **وثانيهما**، جعل ليفيناس اليهودية أساس الإنسانية الحقة، والشعب اليهودي أفضل شعب يهتم بالآخر ويرعاه. فالمسيري يرى أن رؤية ليفيناس حلولية على الرغم من سعيها إلى إحياء فلسفة العلو؛ فاليهودية هي الأيديولوجيا المثالية التي تأخذ شكل دولة حديثة تجسِّد منظومة القيم الأخلاقية الإنسانية. والأهم أن هذه الفلسفة لا تتحدث عن الآخر في المطلق، بل عن آخرين: آخر مقبول وآخر لا يمكن قبوله. وتتعقد إشكالية المسؤولية تجاه الآخر لأن هذه الفلسفة تتطلب أن يُفضِّل الآخر اليهودي على الآخر غير اليهودي، وهي مسؤولية تضطلع بها الدولة باعتبارها موضع الحلول الإلهي واليهود باعتبارهم شعب الله المختار[434]. ومن ثم، نقد المسيري هذه الفلسفة هو نقد إنساني له وجاهته، ولا سيما أنه يرفض فكرة الشعب المختار. لكن تكمن المشكلة في أن المسيري لم يُبدِ أي اكتراث للإشارة إلى مراجع أو مصادر يمكن أن تُثبت الاتهامات التي كالها لليفيناس وفلسفته.

في بداية معالجته لمابعد الحداثة، راودت باومان آمال كبرى، فكان يرى أنها ليست أنموذجًا آليًا أو عضويًا، بل هي نسق منفتح للتعددية والتسامح مع الاختلاف. أما المسيري فأبرز فشل الحداثة ووعيها الزائف، قائلًا: «الوهم الهيوماني بقدرة الذات على العلو وتحقيق أخلاقيات بلا ميتافيزيقا أو أخلاقيات تقوم على ميتافيزيقا حلولية تلقى ضربة قاضية على الأرجح بعدما شهد العالم حربين عالميتين وكوارث بيئية ومعدلات متزايدة من بعض الظواهر الاجتماعية السلبية (مثل الجريمة، والانتحار، والمواد الإباحية، وحمل المراهقات). أضف إلى ذلك إدراكنا المتنامي باستحالة وجودنا أو بيئتنا»[435].

لم يرَ المسيري في فلسفة مابعد الحداثة نسقًا منفتحًا، بل وجدها منذ البداية نظامًا مغلقًا تمامًا يستبعد كل مظاهر العلو. ولا يعني ضياع المرجعيات والمراكز كلها في عالم مابعد الحداثة بالضرورة أن مابعد الحداثة نسق منفتح، ولا سيما أن مفاهيم مثل العلو والهوية والديمومة صارت موضة قديمة عفّى عليها الزمن. وهذا يعني أن تقويض المرجعية لا يكون مرادفًا لتحرير الإنسان لأنه ينذر بسيطرة السيولة والتفتت الشاملين. وهكذا، استطاع المسيري أن يطور رسمه خريطة مابعد الحداثة من دون أي شعور بالاضطراب أو الارتباك، ومن دون الحاجة إلى الدورة الطويلة

التي دارها باومان ليقدم للقارئ صورة «السيولة». فليس يسيرًا على مفكر أوروبي مثل باومان أن يتخلى بسهولة عن المغامرة الحضارية الأوروبية، خلافًا للمسيري الذي ينتمي إلى تراث حضاري مختلف، والذي يسهل عليه أن يتصور إمكان التخلي عن هذه المغامرة الحضارية الغربية.

كان نقد باومان الحداثة يمهد لاحتفائه بعالم مابعد الحداثة في بداية الأمر، أما المسيري فلم ير قط في فلسفة مابعد الحداثة أفقًا جديدًا للتحرر والتعددية أو التسامح مع الاختلاف، بل وجدها فلسفة عدمية تسقط في حمأة النسبية والبراغماتية. هكذا كانت معالجة المسيري لمابعد الحداثة استمرارًا لنقده الحداثة في توجهها الجديد، إن كان لها توجه في الأصل. وهذا يعني أن الانتقال إلى عالم مابعد الحداثة وما يعد به من تنوع وتعددية ثقافية وحداثات بديلة لم يحدث تقريبًا، وأن عالم مابعد الحداثة مجرد مرحلة جديدة تشهد تحولًا جذريًا وكونيًا لعواقب الحداثة التي وصلت إلى ذروتها كما يقول فريدريك جيمسون في «استعمار اللاوعي وتحويله إلى سلعة تجارية» في صورة الثقافة الجماهيرية وصناعة الثقافة[436].

يتمثل أبرز سمات نقد المسيري في إصراره الدائم على أن مابعد الحداثة ومابعد الحداثية مترادفان، وأنهما مصطلحان سلبيان يرتبطان عادة بالتفكيك ومابعد البنيوية ومحاولة إنهاء الميتافيزيقا والحركة الهيومانية. فخلافًا لباومان الذي استبشر بعالم مابعد الحداثة، أصر المسيري منذ البداية على أن مابعد الحداثة تحتفي بعالم مادي محض في صيرورة دائمة من دون أصل أو غاية. وإذا كان باومان قد بقي مخلصًا لمشروع الحداثة وتطلع إلى أن يتحقق في عالم مابعد الحداثة، فإن المسيري لم يتخلَّ قط عن افتراضه الأساس بأن مابعد الحداثة مرادفة لفشل الحداثة وإفلاسها[437].

في محاولة لوصف النسخة الجديدة من الحداثة، بقي باومان يؤكد في بداية الأمر إمكان وصف مابعد الحداثة بأنها أفضل وجه من خلال صورة نبات الجذمور أو الجذمار، فهي صورة مجازية تعكس خريطة منفتحة لا كتابًا مغلقًا أو أي نوع من طرائق الحياة التي تخضع لبنية معينة أو تقيدها جذور بعينها[438]. ويرى المسيري هو الآخر أن الجذمور صار الصورة المجازية المهيمنة التي تعكس ببراعة الوضع الإنساني المعاصر. بيد أنه لم ير مطلقًا في الجذمور، على العكس من باومان، إمكانًا للانفتاح والعلو لأن هذا النبات ينذر بغياب كل شيء يتعلق بفكرة الأصل والمركز والسببية الصلبة. وشرح المسيري بالتفصيل أهمية هذه الصورة المجازية، وأوضح أن ارتباطها الوثيق بالأنموذج العضوي، وأنها تمثل نقلة تفسيرية تتجاوز الصور العضوية المهيمنة في القرن التاسع عشر، فنبات الجذمور لا يرمز إلى فكرة الكل العضوي الذي يمكن التنبؤ به في ظل وجود قائم على السببية الصلبة، بل لا يوجد فاصل في نبات الجذمور بين الجذر والساق، ولا بين الظاهر والباطن، وهو ينمو بلا اتجاه، ويمتد بشكل دائم في كل اتجاه، وبالتالي يشير نبات الجذمور إلى الانتقال من الحركة الرتيبة للعالم العضوي/ الآلي إلى حركة لا اتجاه لها في عالم مابعد الحداثة[439].

يعرف المسيري مابعد الحداثة بأنها الإطار المعرفي الكامن للنظام العالمي الجديد، وبأنها رؤية تنكر المركز والمرجعية، وترفض إضفاء أي معنى أو مركزية للتاريخ أو الإنسانية، ولا تكترث بالأيديولوجيا والتاريخ والإنسانية، ومن ثم يصبح العالم في تحول دائم[440]. هنا، يختفي التاريخ والذاكرة وحلم التحكم الكامل. فلم تعد الدولة إلهًا أو تنينًا كاسرًا، بل صار العالم آلة في صورة جديدة (الفيديو والكومبيوتر)، ونباتًا من نوع جديد (الجذمور)، وصار البشر مشاهير وشهيرات. ويجد البشر أنفسهم مضطرين للمشاركة في نظام تنافسي يعج «بالعلامات والمؤشرات والرموز والدوال» التي تعكس مكانتهم في المجتمع[441]. وتتسق مابعد الحداثة مع ما يسمى «حضارة الفوارغ» (Disposable)، وهي حضارة إمبريالية نفعية تستهلك كل شيء وتستعمله وتلقي به في عالم النفايات: الطاقة والمواد الخام والأغاني وجسد المرأة والأوزون[442]. وعلى المستوى السياسي، يتم تهميش الأمة – الدولة، ويضيع الإيمان بالمصلحة العامة والمجتمع العادل. وفي عالم مابعد الحداثة يهيمن على المشهد الإنسان ذو البعد الواحد[443]، وتظهر رؤية كونية لا تتسق والإسلام بوصفه منظومة قيمية وأيديولوجية إنسانية كونية. يقول المسيري: «من المنظور الإسلامي، نحن لم نأتِ إلى هذا العالم كي نبيع أو نشتري وإنما لنأمر بالمعروف وننهى عن المنكر، وقيم الأمانة والكرامة لها ثِقَلٌ في عقل الإنسان المسلم، فهي رؤية لا تسمح للإنسان بأن يرد نفسه إلى النشاطين الأساسيين: أي النشاط الاقتصادي والنشاط الجنسي، وبالتالي، لا تسمح له بأن يردهما كليهما إلى الطبيعة/ المادة. فالإنسان المسلم ليس الإنسانَ الطبيعي (ذا البُعد الواحد)، وإنما الإنسان المركب الذي استخلفه الله في الطبيعة كي يعمرها ويسخرها لنفسه وللأجيال القادمة»[444].

لم يبلور المسيري أنموذجي الحلولية والعلمانية بشكل كافٍ إلا في تسعينيات القرن الماضي[445]، فرفض «الميتافيزيقا الحلولية»[446]، وها هو يرفض فلسفة مابعد الحداثة ويدعو إلى إحيائية إسلامية توحيدية بعدما وصل إلى يقين تام بأن الإسلام «أكثر العقائد ابتعادًا عن الحلولية وعن توحد الخالق بمخلوقاته (وحدة الوجود)، أي أن التوحيد في إطار الإسلام هو أكثر أشكال التوحيد رقيًا وتساميًا»[447]. فاليهودية والمسيحية لم تسلما من النزعات الحلولية، وإن انطوتا على دعوة إلى العلو بالمفهوم الميتافيزيقي واللاهوتي والفلسفي. ويحاول المسيري توضيح رفضه الحلولية من خلال التفرقة بين ما يسميه «النزعة الجنينية» و«النزعة الإنسانية أو الربانية». فالأولى نزعة حلولية تتجاهل الأنطولوجيا التقليدية وترفض كل الحدود وتزيل المسافة التي تفصل بين الجزء والكل، والفرد والمجموع، والطبيعة والإنسان، والمخلوق والخالق[448]. يقول المسيري: «نذهب إلى أن الإنسان تتنازعه نزعتان كامنتان فيه: النزعة الجنينية نحو إزالة الحدود والحيز الإنساني والهوية الإنسانية والذات المتعينة، ومحو الذاكرة التاريخية، والذوبان في الطبيعة/ المادة، والهرب من المسؤولية الأخلاقية، والمقدرة على التجاوز من ناحية. ومن ناحية أخرى، النزعة الربانية نحو تجاوز

الطبيعة/ المادة وتقبُّل الحدود والمسؤولية وعبء الوعي، وتأكيد الهُوية الإنسانية وتركيبيتها. والنزعة الربانية هي تعبير عن أنه يوجد داخل الإنسان عنصر غير مادي غير طبيعي لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة، نسميه «القبس الإلهي»، وهو ذلك النور الذي يبثه الإله الواحد المتجاوز في صدور الناس (بل في الكون بأسره)، فيمنحه تركيبيته اللامتناهية، ويولِّد في الإنسان العقل الذي يدرك من خلاله أنه ليس إلهًا، وأنه ليس الكلَّ، وأنه مكلف حمل الأمانة، وأن عليه أعباء أخلاقية وإنسانية تكل حدودًا وإطارًا له. ولكن هذه الحدود هي نفسها التي تميزه، فهي تفصله عن كل من الإله والكائنات الطبيعية، وتميزه عن هذه الكائنات بعقله ووعيه والمسؤولية المنوطة به. فكأن الحدود هي حيزه الإنساني الذي يمكنه أن يحقق فيه إمكاناته أو يجهضها. وهو الحيز الذي يتحول فيه الإنسان إلى كائن اجتماعي قادر على أن يرجئ رغباته، ويُعلي غرائزه، ولا يطلق لشهواته العنان حتى يمكنه أن يعيش مع الآخرين ويتواصل معهم، وأن ينتج أشكالًا حضارية إنسانية تتجاوز عالم الطبيعية/ المادية وعالم المثيرات والاستجابات العصبية والجسدية المباشرة»[449].

تمثل التفرقة التي يسوقها المسيري بين النزعة الجنينية والنزعة الربانية صدى للتقابل بين فلسفتي العلو والحلول، أما النزعة الربانية التوحيدية في هذا السياق فلا تعدو كونها علوًا ميتافيزيقيًا ولاهوتيًا وفلسفيًا، لا يشير إلى المرجعية النهائية ودور الوحي في العصر الحديث، وربما لا يتجاوز فكرة الواجب الأخلاقي عند كانط وفكرة المسؤولية عند باومان وليفيناس.

ثالثًا: ليست مابعد الحداثة صناعة يهودية

رفض المسيري نظرية المؤامرة التي توحي بأن مابعد الحداثة صناعة يهودية ترمي إلى تفتيت كل ما هو صلب. ويعزو المسيري هذا الاعتقاد السائد، الخطأ، بين الباحثين الغربيين إلى تجربة الدياسبورا اليهودية (الشتات المرتبط بالشعب العضوي المنبوذ) وتصوير اليهودي بصورة الضيف/ المتجول الأبدي الذي يحلم بأرض الوعد، وكأن اليهودي دال منفصل عن مدلوله أو دال له مدلولات لانهائية. ليس في إمكاننا أن نعزو اهتمام المسيري بأهمية اليهود في تفسير مابعد الحداثة إلى تحيزه الثقافي فحسب، بل أيضًا إلى أنموذج مهيمن يجعل من الحالة الوجودية لليهود قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها تعبيرًا عن عواقب الحداثة ومابعد الحداثة. فللقصص الرمزية كلها التي تستحضر اليهود بعد الهولوكوست أهمية بالغة في معالجة الأسئلة الكبرى للحداثة ومابعد الحداثة[450].

يرفض المسيري الافتراض أن اليهود هم من يروجّون لمبادئ مابعد الحداثة (العدمية والتفكيك والتفتيت والتشرذم وغيرها) في محاولة للانتقام من الحضارة التي اضطهدتهم منذ صدر

المسيحية. ويعبر هذا الاعتقاد السائد عن أيديولوجيا عنصرية لأنه يحول اليهود إلى إحدى قوى الظلام الشريرة المخيفة[451].

لا تدهش شيطنة اليهود على هذا النحو المسيري، فيؤكد أنها تتسق وترسانة الخطاب العنصري الغربي الذي لا يرى اليهودي إنسانًا عاديًا جُبِلَ على الخير والشر، بل يصور اليهود كلهم على أنهم رمز للنزعات العدمية أو الوظيفية. فتقوم بالتالي كتابة تاريخ الجماعات اليهودية على ثنائية واضحة لأنها تصور اليهود كلًا متماسكًا، اليهود أو الشعب اليهودي المختار، لا بحسبانهم أقليات تنتمي إلى ثقافات وخلفيات مختلفة. والأهم أن الجماعات اليهودية صُوّرت أنها جماعات وظيفية (تجار ومرابون ورؤوس أموال بشرية ومواد بشرية نافعة يمكن نقلها إلى خدمة مصالح الآخرين)[452].

مع التحول من المادية الصلبة إلى المادية السائلة، تغيرت الخريطة الإدراكية لليهودي المتخيل إلى حد ما، ولا سيما عندما قُدّس اليهود في أدب مابعد الهولوكوست، لكن شيطنتهم وتقديسهم يلقيان بهم خارج حدود الزمان والمكان. يقول المسيري: «في بحثها عن المقدس/ الشيطاني، مقدس عصر المادية السائلة، تقدس الحضارة الغربية اليهودي باعتباره أيقونة الضياع والعبث والتبعثر والتشتت والتفكيك والظلام، وهو تقديس يزود (المؤمن) [محدث النعمة والسائح عند باومان] بمركز فيريح أعصابه، ولكنه إيمان لا تتبعه أية أعباء أخلاقية، وإنما يأخذ أشكالًا مسرحية، بلا مضمون، مثل الاعتذار عن الهولوكوست، أو تجريم المساس بحرمة الإبادة النازية ليهود أوروبا»[453].

تلتقي هذه الرؤية التي يطرحها المسيري إلى حد بعيد مع قول ماكس سيلفرمان إن اليهودي صار «صورة مجازية للغيرية» تشمل المنبوذين والغرباء والسود والعرب واليهود كافة الذين يحيون بيننا، حتى تجعل فلسفة مابعد الحداثة من أوشفيتز قصة رمزية لعبثية الاندماج السياسي والسقوط التراجيدي الذي مني به الغرب، ومن اليهودي الضحية والشاهد على هذه التراجيديا[454]. لكن هذه صورة غير كاملة تعوزها تفصيلات وشروحات، ولهذا سعى المسيري إلى تحديد القرابة بين مابعد الحداثة والصهيونية.

يؤكد المسيري، كما أكد باومان، أن الغرب تصور العالم فراغًا ومادة نافعة لمصالحه، وأرضًا يبابًا بربرية، وفضاءً خاليًا ينتظر الرسالة الحضارية. وكثيرًا ما أكد المسيري، خلافًا لباومان، أن الصهيونية هي الابنة الشرعية للميراث الإمبريالي الأوروبي؛ إذ تجاهل الصهيونيون التاريخ العربي الإسلامي، وتصوروا فلسطين أرضًا بلا شعب وفضاءً جغرافيًا بلا تاريخ، خاليًا يسكنه شعب منقسم ومبعثر هنا وهناك. ويتمثل القاسم المشترك بين الصهيونية ومابعد الحداثة في سعي إلى

فصل الدال عن المدلول حتى يسهل تفكيك هويات اليهود والعرب واختزالهم إلى أشياء لا جذور لها، فيمكن بعد ذلك نقلهم ببساطة من مكان إلى آخر، فرض هوية جديدة عليهم: يصبح اليهودي المستوطن الصهيوني، ويصبح العربي اللاجئ الفلسطيني، وتصبح فلسطين إسرائيل، وتصبح الضفة الغربية يهودا والسامرة، ويصبح العالم العربي السوق الشرق الأوسطية التي تتألف من الأموال الخليجية والمياه التركية والعمالة المصرية والعقل الإسرائيلي[455].

لمفهوم «المنطقة» أهمية كبرى في هذا السياق لأنه يستخدم عادة للإشارة إلى الشرق الأوسط، وإلى واقع جغرافي محض من دون إشارة إلى التاريخ واللغة والدين، ومن ثم تجد الوحدة الإقليمية، في مقابل الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية، قبولًا ودعمًا من أوروبا والولايات المتحدة. في إطار هذه الرؤية، يمكن إدماج الشرق الأوسط بأسره، بما في ذلك إسرائيل، في عالم العولمة الغربي. وتؤمن الصهيونية، مثل مابعد الحداثة، بالنسبية وتكره فكرة الحق والحقيقة، فيصبح العنف المرجعية البراغماتية النهائية التي تقرر قواعد لعبة الصراع[456]. وتحتفي الصهيونية مثل مابعد الحداثة بالسرديات الصغرى لا الكبرى المتعلقة بالتحرر الإنساني. يقول المسيري: «كما أن الصهيونية هي أيديولوجية القصص الصغرى التي لا تؤمن بقصة كبرى إنسانية، فالصهيوني يؤسس نظريته في الحقوق اليهودية في فلسطين انطلاقًا من (شعوره الأزلي بالنفي وحنينه إلى الصهيون)، إنه يدور في نطاق قصته الصغرى، وحيث إن ارتباط العرب بفلسطين ووجودهم فيها يقع خارج نطاق هذه القصة، فلا شرعية لها، بل ولا وجود»[457].

ذكرنا من قبل أن باومان تناول نهاية التاريخ والجغرافيا بحسبانها التجلي الرئيس للحداثة الصلبة، والمسيري وجد هو الآخر في الحداثة ومابعد الحداثة احتفاءً بنهاية التاريخ والجغرافيا على السواء، فليست مابعد الحداثة سوى نشر عالمي لمابعد الحداثة أو نسخة راديكالية منها. يقول المسيري: «مابعد الحداثة – في تصوري – هي أيديولوجية النظام العالمي الجديد، وهو نظام مرتبط تمام الارتباط بأيديولوجيات نهاية التاريخ. وهي أيديولوجيات نابعة من الموقف المزدوج لعصر الاستنارة من التاريخ: موقف هيغلي يقدس التاريخ ويؤكد أن له غاية محددة، وأنه يصل إلى نهايته حين تتحقق هذه الغاية، وموقف معاد لهيغل يرى أن التاريخ لاغاية له ولا هدف»[458].

تتجاوز الحداثة السائلة نهاية التاريخ لتشمل نهاية الجغرافيا. ورأى باومان أن الإبادة من إمكانات الحداثة أو اختبار لها، أما المسيري فوجد الإبادة نتاجًا للحداثة الغربية وتعبيرًا مباشرًا عنها، فالحداثة هي التي وجدت في الإبادة حلًا نهائيًا لمشكلاتها المتفاقمة، ومن ثم فهي فكرة متواترة في النماذج الغربية التي تنكر حق الآخرين في الوجود، لهذا السبب تؤكد الخريطة الإدراكية الغربية نهاية التاريخ والجغرافيا على السواء[459].

ليست الصهيونية استثناءً من هذه الخريطة الإمبريالية، لأن الفعل الصهيوني يتحدد في الأغلب الأعم بالخريطة الإدراكية الصهيونية القائمة على القوة والأساطير والآمال والهواجس والوعود الإلهية لا على استجابة مباشرة للواقع المركب والتناقضات المحيطة به. وأكد المسيري كثيرًا أن إسرائيل ليست دولة يهودية بل دولة استيطانية إحلالية استعمارية تخدم غرضين وظيفيين وبراغماتيين أساسيين: تخليص أوروبا من الفائض اليهودي، والاضطلاع بدور دولة وظيفية تخدم مصالح الإمبريالية الغربية[460]. ويستخدم المسيري أنموذج الجماعات الوظيفية للإشارة إلى الجماعات اليهودية، ومصطلح «الدولة الوظيفية» للإشارة إلى إسرائيل، فهي ليست سوى دولة وظيفية تخدم مصالح الغرب في الشرق الأوسط. وأشار باومان نفسه في عجالة إلى دور الولايات المتحدة في ضمان بقاء دول تابعة/ عميلة مثل إسرائيل وكوريا الجنوبية[461].

في هذا السياق، يعرف المسيري مابعد الحداثة بأنها أيديولوجية القبول البراغماتي والاستسلام والتكيف مع الوضع القائم، إنها اللعب الحر المنفتح مع الواقع بدلًا من التعامل الجاد مع تناقضاته وتغييره[462]. فعالم مابعد الحداثة لا يمثل الحداثة الصلبة عند باومان أو المادية العقلانية عند المسيري، بل عالم تسود فيه فلسفة لاعقلانية مادية، لا تعرف البطولة، ولا تعرف المأساة، ولا الملهاة، ولا حتى التمرد العبثي[463].

(388) Andreas Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Theories of Representation and Difference (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1986), p. 184.

(389) Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Viking Penguin, 1988), p. 17.

(390) Tony Blackshaw, *Zygmunt Bauman*, Key Sociologists (London; New York: Routledge, 2005), p. 6.

(391) Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity* (London: Verso Books, 1998), pp. 25 - 32.

(392) Zygmunt Bauman, «Liquid Modernity,» Paper Presented at: ANSE - Conference, Leiden, Netherlands, 7 May 2004.

(393) Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge, MA: Polity Press, 2000), p. 3.

(394) Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, Modern Library Chronicles (London: Phoenix Press, 2001), p. 134.

(395) Zygmunt Bauman, «Living in Utopia,» *Respekt in English* (13 June 2005), at: <https://goo.gl/z44egU>.

(396) زيجمونت باومان، **الحداثة والهولوكوست**، ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014)، ص 278 – 279.

(397) شتروفه، **فلسفة العلو: الترانسندنس**، ترجمة عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012)، ص 27 – 28.

(398) المرجع نفسه، ص 225.

(399) المرجع نفسه، ص 36 – 144.

(400) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), p. 187.

(401) Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals* (Cambridge, UK: Polity Press, 1987), p. 124.

(402) Bauman, *Intimations*, p. 104.

(403) Ibid., p. 42.

(404) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), p. 31.

(405) Bauman, *Intimations*, p. viii.

(406) Bauman, *Legislators*, p. 118.

(407) Huyssen, p. 10.

(408) Bauman, *Legislators*, p. 131.

(409) Luke Harding, «Ruthlessly Exposed,» *The Guardian*, 8/4/2005.

(410) Bauman, *Intimations*, p. vii.

(411) Peter Beilharz, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity* (London: Sage Publications, 2000), p. 51.

(412) Bauman, *Intimations*, pp. 188 - 189.

(413) Beilharz, p. 76.

(414) Vit Vanicek, «Zygmunt Bauman: Thoughts on the Age of Postmodernity,» *Perspectives: Central European Review of International Affairs*, vol. 23 (2005), p. 77.

(415) Bauman, *Intimations*, p. 26.

(416) Ibid., p. 188.

(417) Ibid., pp. 187 - 188.

(418) Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991), pp. 101 - 252.

(419) Bauman, *Intimations*, p. xxiv.

(420) Richard J. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical - Political Horizons of Modernity/Postmodernity* (Cambridge, MA: Polity Press, 1991), p. 7.
(421) Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1993), p. 219.
(422) Keith Tester, «Paths in Zygmunt Bauman's Social Thought,» *Thesis Eleven*, vol. 70, no. 1 (2002), p. 68.
(423) Ross Abbinnett, *Culture and Identity: Critical Theories*, Politics and Culture (London: Sage Publications, 2003), p. 16.

(424) باومان، ص 282 – 283.

(425) Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, Michael B. Smith (trans.), European Perspectives (New York: Columbia University Press, 1999), pp. 23 - 29.
(426) Ibid., pp. 56 - 57.
(427) Bauman, *Postmodern*, pp. 10 - 13.
(428) Ibid., p. 14.
(429) Ibid., p. 72.

(430) Ross Abbinnett, «Postmodernity and the Ethics of Care: Situating Bauman's Social Theory,» *Cultural Values*, vol. 2, no. 1 (1998), pp. 103 - 112.

(431) Shaun Best, «Zygmunt Bauman: Personal Reflections within the Mainstream of Modernity,» *The British Journal of Sociology*, vol. 49, no. 2 (June 1998), p. 317.

(432) Ruud Kaulingfreks, «Are We All Good?: Zygmunt Bauman's Response to Hobbes,» *The Sociological Review*, vol. 53, no. s1 (October 2005), p. 40.

(433) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، 2 ج (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 1، ص 282.

(434) عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**، أسطوانة مدمجة، 8 ج (القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري والنظم، 2001)، ج 5.

(435) Abdelwahab Elmessiri, «Secularism, Immanence and Deconstruction,» in: John Esposito and Azzam Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East* (London: Hurst & Co., 2000), p. 57.

(436) Fredric Jameson, *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present* (London:

Verso, 2002), p. 12.

(437) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص 83 - 86.

(438) Blackshaw, p. 93.

(439) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 46.

(440) Abdelwahab Elmessiri, «The Tools of Seduction,» *Al - Ahram Weekly* (1998).

(441) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 106.

(442) AbdelWahab Elmessiri, «The Imperialist Epistemological Vision,» *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 11, no. 3 (1994), p. 411.

(443) المسيري، **دراسات معرفية**، ص 109 - 111.

(444) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 2، ص 228.

(445) عبد الوهاب المسيرى، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية** (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص 380.

(446) المرجع نفسه، ص 275.

(447) المرجع نفسه، ص 305.

(448) المرجع نفسه، ص 381.

(449) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 2، ص 475 - 476.

(450) Max Silverman, *Facing Postmodernity:*

Contemporary French Thought on Culture and Society, Social Futures Series (London; New York: Routledge, 1999), p. 23.

(451) المسيري والتريكي، ص 140 – 143.

(452) Abdel - Wahab Elmessiri, «Understanding the Holocaust,» *Al - Ahram Weekly* (2000).

(453) المسيري والتريكي، ص 152.

(454) Silverman, p. 24.

(455) Elmessiri, «The Imperialist,» p. 415.

(456) المسيري والتريكي، ص 155.

(457) المرجع نفسه، ص 156.

(458) المرجع نفسه، ص 159.

(459) عبد الوهاب المسيري، **الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة**، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، 2003)، ص 229.

(460) Abdel - Wahab Elmessiri, «The Cognitive Map,» *Al - Ahram Weekly* (3 January 2008).

(461) Zygmunt Bauman, *Europe: An Unfinished Adventure*, Themes for the 21st Century (Cambridge, MA: Polity, 2004), p. 48.

(462) المسيري والتريكي، ص 93.

(463) المسيري، **موسوعة اليهود**، ج 1.

الفصل السابع
الحداثة العلمانية في مرحلة السيولة

يصف باومان والمسيري الانتقال من الحداثة إلى مابعد الحداثة على المستوى المجازي بأنه تحول كامن من الحداثة الصلبة أو العقلانية المادية الصلبة (العلمانية الجزئية المتمركزة حول العقل – العلم – الأمة/ الدولة – الأسرة – المصنع) إلى الحداثة السائلة أو المادية اللاعقلانية السائلة (العلمانية الشاملة المتمركزة حول الجسد – الجنس – الأسواق العالمية – الاستهلاك). ونرسم في هذا الفصل هذا التحول في كتابات باومان والمسيري مع التركيز على نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما.

في أعماله المتأخرة، أدرك باومان أن المشهد النقدي يعج بتفسيرات متضاربة ومربكة لمابعد الحداثة. والأدهى أن مابعد الحداثة (Postmodernity) اختلطت تمامًا بمفهوم مابعد الحداثية (Postmodernism) حتى صارا «مترادفين» في كثير من الأحيان. وهكذا وجد باومان نفسه «في صحبة رفاق فراش ما رغب يومًا في أن يشاركهم فراشًا»، ولا سيما أن كلمة مابعد الحداثة صارت تشير ضمنيًّا إلى «نهاية الحداثة»[464].

على الرغم من ذلك، رفض باومان المصطلحات البديلة المتاحة آنذاك: «الحداثة المتأخرة» (أنتوني غيدنز)، «الحداثة الثانية» (أولريش بيك)، و«الحداثة الفائقة» (جورج بلانديه). بل قرر باومان أن يتخلى عن مصطلح مابعد الحداثة برمته، ولا سيما بعدما اكتشف أن مابعد الحداثة «مجرد جعجعة لا فردوس موعود»[465]. فمابعد الحداثة، مثل الحداثة، «ثورة ضد الرؤية الأخروية للعالم»[466]. ويتضح إدراك باومان ضياع هالة مابعد الحداثة عندما نشر كتابه **ما بعد الحداثة وأوجاعها** (1997). يقول بيلهاردز: «في عام 1989 كانت فكرة مابعد الحداثة تحتفظ بعد بهالة الرسالة الحداثية، رسالة ترمي إلى إنقاذنا من الماضي الذي يُسفِّهنا واليقين القوي الذي تتميز به الحداثة. وكان يبدو أن بوسع مابعد الحداثة أن تقدم الكثير، لكن بعد أقل من عشر سنوات، بعد عقد من الحياة من دون بديل، بدت مابعد الحداثة حِلية مبهرجة وسلعة رخيصة، لم تقدم إلا النزر اليسير من طرائق الحياة للمفكرين أو حتى للمتشردين»[467].

كانت الحداثة السائلة الصورة المجازية الجديدة التي قدمها باومان في رسمه التحول الذي مرت به الحداثة الغربية، وهي تذكرنا بصورة مجازية ساقها كارل ماركس في المانيفستو الشيوعي عندما قال: «كل ما هو صلب يذوب ويتبخر»، وهذه صورة تشير إلى روح الحداثة الواثقة بنفسها وتطلعها إلى تغيير ما يسمى بالتقاليد البالية. استخدم مارشيل برمان هذه الصورة المجازية نفسها، وجعلها عنوانًا لكتابه عن الحداثة في عام 1982. ويعلق برمان على النطاق الكوني والعظمة

الرؤيوية لهذه الصورة المجازية، مؤكدًا أن أوجه القرابة بين كارل ماركس والحداثيين تتضح أكثر إذا أشرنا إلى الجزء الباقي من هذه الصورة المجازية: «كل ما هو صلب يذوب ويتبخر، كل ما هو مقدس يتدنس، وأُجبر الناس أخيرًا على أن يواجهوا بحس عاقل ورصين الأوضاع الواقعية التي يحيونها والعلاقات التي يدخلون فيها مع إخوانهم». وتكمن أهمية هذه الصورة المجازية في أن إعلان ماركس هدم كل ما هو مقدس يتجاوز الادعاء المادي السائد في القرن التاسع عشر ضد وجود الله، فهو يبرز غياب فكرة هالة المقدس نفسها، فمن العسير علينا أن نفهم أنفسنا في الحاضر من دون أن نواجه ما هو غائب»[468].

في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، اكتسب ذوبان كل ما هو صلب معنىً جديدًا، أو كما يقول بول ريكور «فائضًا من المعنى»، لأن المصطلحات والمفاهيم الماركسية مثل «المجتمع البرجوازي» و«الاغتراب» و«التشيؤ»، بل و«الذوبان»، استخدمت في سياق وأوضاع مختلفة تمام الاختلاف، ولأغراض تحليلية مختلفة تمام الاختلاف أيضًا. وفي كتابه **الحداثة السائلة** (2000)، يؤكد باومان أن دعوة الحداثة إلى تذويب كل ما هو صلب كان مطلبًا قويًا لا لتنتهي من كل ما هو صلب دفعة واحدة وللأبد، بل لتُفسح في المجال لمرجعيات صلبة جديدة[469].

في حوار مع كيث تيستر، يشير باومان إلى فكرة «تحول الأنموذج» عند توماس كون، وإلى أن عالم الاجتماع لم يكن الوحيد الذي سعى في ثمانينيات القرن العشرين إلى إيجاد إطار معرفي جديد يلائم الصورة المتغيرة للعالم الإنساني وتناقضاته الداخلية، كما يؤكد أننا بحاجة ماسة إلى مفاهيم جديدة «عندما تهتم المفاهيم القديمة بمظاهر الواقع التي لم تعد مركزية، وعندما لم تعد محورًا تدور حوله التجربة الحالية»[470]. ففي المرحلة الحالية من تاريخ الحداثة، فقدت الصور المجازية التقليدية كثيرًا من «مقدرتها الإدراكية الأصيلة»، وفقدت مكانتها المهمة في تجربتنا المعاصرة[471].

لكن، لماذا اختار باومان صورة السيولة على وجه الخصوص؟ انبهر باومان بصور السيولة والميوعة باعتبارها صورًا مجازية تعيننا على استيعاب هذه المرحلة من تاريخ الحداثة. ولعل من أسباب هذا الانبهار أن المواد السائلة، خلافًا للمواد الصلبة، «لا يمكن أن تحتفظ بأشكالها بسهولة. والموائع لا تقيد المكان ولا تكبل الزمان... إنها ترفض الاحتفاظ بأي شكل لفترة طويلة، وهي دائمة مستعدة (وميالة) إلى التغير والتبدل»[472]. كما أن للموائع، وفق باومان، حساسية تجاه الزمن والتغير بعكس المواد الصلبة؛ فهي تُظهر للعيان هشاشة الهويات والعلاقات الإنسانية وقابليتها للانكسار والتفتت. وهيمنت صورة السيولة على أعمال باومان في الفترة الأخيرة، ومنها **الحداثة السائلة** (2000)، و**الحب السائل** (2003)، و**الحياة السائلة** (2005)، و**الخوف السائل** (2006)، و**الأزمنة السائلة** (2006)، و**الثقافة في عالم حديث سائل** (2011)[473].

أولًا: من أهل البستنة إلى أهل الصيد

في كتابه **الحياة السائلة**، يعرف باومان نمط الوجود الذي نحياه بأنه «حياة سائلة» تسودها حالة متنامية من «اللايقين» و«الحوادث السريعة المتوالية» و«تتابع لبدايات جديدة» أو «نهايات سريعة هادئة غير مؤلمة»(474). يقارن باومان هذا النمط السائل للوجود بلعبة الكراسي الموسيقية، وإن كانت خطرة ومخيفة هذه المرة لأنها تهدد باستبعاد الضعفاء والفقراء وكل من لا يواكبون – أو لا يستطيعون أن يواكبوا – الحياة السائلة التي تتغير وتتبدل بوتيرة سريعة. فلم يعد التقدم صورة مجازية تكشف عن «أحلام سعيدة وآمال بديعة» و«تفاؤل راديكالي» و«وعد بسعادة دائمة ينعم بها الجميع»، بل صار التقدم كابوسًا فظيعًا، و«لعبة كراسٍ موسيقية» حقيقية مخيفة تسفر فيها غفلة اللاعب عن هزيمة نهائية واستبعاد لا رجعة فيه(475).

خلافًا للحداثة الصلبة، يمكن الحداثة السائلة أن تستغني عن فكرة الوطنية والبطل الحديث الذي يعبر عن استعداده للموت في سبيل رفعة الأمة. ولم تكن الوطنية بهذا المعنى لتشير فحسب إلى الموالاة للملك، بل إلى شعور بهوية ترتبط بأرض الوطن والآباء والأجداد وبأمة تختلف عن الأمم الأخرى. وتطلبت فكرة الوطنية استحداث صورة مجيدة وممجدة لأصالة تاريخية وفضيلة وطنية تجسدت في صورة دولة قوية تملك إرادة سياسية لتحقيق طموحات حركة التنوير(476).

يربط باومان الوطنية القومية البطولية التي سادت الحداثة في مرحلة الصلابة بالعلمنة وتأليه الأمة – الدولة. لا تجند الدولة الحديثة البطل الحديث في سبيل الخلاص الأخلاقي، بل في سبيل تأمين الخلود المادي العلماني للأمة، ومن ثم تُرفع النصب التذكارية دليلًا واضحًا على المكتسبات والمنافع المادية التي يحققها الموت في ميدان المعركة. يقول باومان: «الحداثة هي التي كانت وراء تأليه «الأمة» وإلباسها لباس سحر رهيب حتى صارت السلطة الجديدة، وشمل ذلك المؤسسات الوضعية التي ادعت حق الحديث والفعل باسم الأمة. فلم تنكر الحداثة فكرة «المقدس»، بل استولت عليها استيلاءً عدائيًا؛ فانتقل المقدس إلى العمل تحت إدراة مختلفة، وسُخِّر في خدمة الأمة/ الدولة الناشئة. والشيء نفسه انطبق على الشهيد في سبيل الدين؛ إذ جندته الأمة/ الدولة تحت اسم جيد يُقال له البطل»(477).

في الحداثة السائلة، يتعرض الخيال الطوباوي للبطولة والشهادة والتضحية لسخرية بالغة، ويتصدر المشهد مبدأ اللذة. ويجدر بنا هنا أن نقارن كتاب باومان **مابعد الحداثة وأوجاعها** بكتاب سيغموند فرويد **الحضارة وأوجاعها**. فبينما يبرز فرويد مبدأ الواقع ودلالات القمع والتحكم والكبت والتخلي القسري عن الحاجات، يبرز باومان سطوة الحرية الفردية الممزوجة بشعور متزايد

باللايقين وانعدام الطمأنينة[478].

على عكس الحداثة في مرحلة الصلابة، ترتبط في مرحلة السيولة «بالسيادة المطلقة لمبدأ اللذة في عالم الاستهلاك»، لأن الواقع لم يعد عدو اللذة كما كان من قبل. فإنفاق المال واجب بسبب التنافس الرمزي، ويحتكر تعريف الحياة الجيدة[479]. وهكذا، يظهر الاختلاف الشديد بين نقد باومان ونواح فرويد في الماضي، لأن مبدأ من يقع عليه اليوم أن يدافع عن نفسه في محكمة العدالة التي صار مبدأ اللذة قاضيها وصاحب الكلمة فيها[480].

لا غرابة، إذًا، في أن تتوارى في العصر الحديث السائل صور مجازية قديمة مثل «حراس الصيد»، و«أهل البستنة»، و«الشهداء»، و«الأبطال»، لتفسح في الطريق إلى «نهاية اليوتوبيا» وأفول الخيال الطوباوي، ويتحقق التحول من الحداثة الصلبة إلى الحداثة السائلة، أي التحول من التدخل الصارم لأهل البستنة إلى حرية أهل الصيد. هنا، يُمنح البشر حريتهم، ويُطلب إليهم الاعتماد على أنفسهم، وأداء دور أهل الصيد. وهذا التحول تربة خصبة، كما يرى باومان، تنمو فيها نزعات تحتفي بالفردية والتحرر[481].

في عصر الحداثة السائلة، تتحكم رموز سلعية مغوية بالخريطة الإدراكية للمستهلك المتحمل: سلطة المشاهير والشهيرات (الشخصيات العامة، وأبطال الرياضة، ونجوم التمثيل والغناء)، وسلطة العلم (الدراسات والمسوح العلمية، والأرقام والصيغ الجبرية). وهذه السلطات رموز للقبول الاجتماعي والمعرفة العقلانية الصلبة والاختيار العقلاني السليم[482]. وتمثل الحداثة في مرحلة السيولة، كما يرى باومان، «ثقافة الكازينو»، حيث تتحول الحياة إلى ألعاب فردية تتألف من حلقات مغلقة ومتمركزة حول نفسها، ومرجعية ذاتها وتستمد حركتها من داخلها، بل ومجرد سلسلة من البدايات الجديدة أو مجموعة من القصص القصيرة[483]. وتكمن المفارقة المؤسفة في أن الإسراف في الاستهلاك صار علامة النجاح والشهرة، فأضحى امتلاك بعض الأشياء أو استهلاكها شرطًا ضروريًّا للسعادة، وربما الكرامة الإنسانية![484].

تُحول الحياة الحديثة السائلة «حياة استهلاك» العالم بأسره، بما في ذلك البشر وطرائق حياتهم، إلى «مواد استهلاكية»، أو إلى «مواد نافعة» كما يقول المسيري. وعندما تفقد الموضوعات والبشر وألوان التراث الثقافي «نفعيتها» أو «قيمتها الأداتية»، يمكن – بل ينبغي – التخلص منها ببساطة. وتكمن المفارقة المؤسفة في أن أي ارتباط أو تعبير عن ارتباط بأشياء أو تقاليد قديمة يبعث على «شعور بالعار، لا الفخار»[485]. فعندما يصبح امتلاك أشياء أو استهلاكها قيمة مركزية للحياة، يستحوذ على جميع الناس «شبح الإقصاء»[486]، فسباق الاستهلاك لا يعرف شفقة ولا رحمة. يقول باومان: «تتمثل المهمة الحقيقية في السباق في النجاة (الموقتة) من استبعاد المرء وإلقائه في زمرة

الهالكين وعالم القمامة والنفايات، وما دامت أن المنافسة صارت سباقًا عالميًّا، فإن الجري في هذا السباق لا بد من أن يكون الآن في حلبة سباق عالمي»[487].

ثانيًا: الجنس والجسد جهاد خاسر

في المجتمعات الاستهلاكية السائلة، تتوارى مفاهيم جليلة مثل «الذات» و«الهوية»، ويتصدر المشهد صورة الجسد. بيد أن الاحتفاء بالجسد لم يعد يتمحور حول تكثيف الإنتاج والتراكم الرأسمالي (أخلاقيات الزهد البروتستانتي كما ساقها ماكس فيبر) في المواقع الصناعية أو الخدمة العسكرية في الجيش؛ إذ صار الجسد في عوالم التكاثر البيولوجي والتدخلات الطبية، كما يقول أنتوني غيدنز، «ظاهرة اختيارات وخيارات»[488]. ترتبط هذه الظاهرة بديناميات السوق التي حلت محل المصنع وميدان المعركة، فالجسد المستهلك «ينتقل إلى مركز سياسة الحياة باعتباره الهدف النهائي، ويتقلد الجسد مكانة فريدة لا تمكن مقارنتها بأي دور أُسند إلى أي كينونة أخرى في عالم الحياة»[489].

أفرزت النزعة الاستهلاكية أناسًا متمركزين حول الجسد ومفتونين به، أناسًا أدمنوا الصراع من أجل اللذة واللياقة البدنية. هنا، يستخدم باومان مفهومًا إسلاميًّا صورة مجازية حتى يؤكد دلالة الصراع من أجل اللياقة؛ إذ يشبه هذا الصراع بـ «جهاد أبدي خاسر» [490](Life - Long Unwinnable Jehad). وهكذا، بات الاحتفاء بالجسد من أبرز سمات «العلو الدنيوي» في مرحلة السيولة أو، لنكون أدقّ، الحلول الغنوصي الجديد بعدما أصبح الجسد الأنموذج أو الصورة المجازية الكبرى للسعي الحثيث إلى تجاوز الفناء الفردي[491]. يقول باومان: «تحول الجسد نفسه إلى موضوع ومادة تستهدفها التقانة، فصار مالك الجسد الآن مديره والمشرف عليه ومشغله في آن واحد، وصارت المهنة الطبية تمده بمنتوجات تقنية أكثر تعقيدًا حتى يؤدي هذه الوظائف»[492].

أحدثت هذه المركزية التي يحظى بها الجسد كصورة مجازية، تحولات في دلالات كلمة «الفرد». ففي بداية العصر الحديث، ارتبطت هذه الكلمة بأفكار الاختيار الحر والمسؤولية، وكانت تشير إلى بنية اجتماعية معقدة تجمع بين التجاذب والتنافر بين أعضاء المجتمع. ما عاد هذا المعنى فاعلًا، وباتت كلمة «فردية» تعني انهيار «الروابط الاجتماعية القوية التي أحكمت تماسك الطابع الكلي لنشطات الحياة»[493]. بيد أن الأفراد في عصر السيولة ليسوا مجرد باحثين عن النشوة، بل تستحوذ عليهم رغبة في تعلم فن التلذذ وتعظيم النشوة. وهنا، يستخدم باومان صورة مجازية

جنسية حتى يوضح الرغبة في تعظيم «الفورة الحسية» و«اللوعة الغامرة». يقول باومان: «تعكس صورة اللذة الجنسية المتعددة أو رعشات الجماع المتعددة الغرض من مثل هذا التدريب؛ فالجسم السليم والعقل السليم يخلقان جسدًا قادرًا على الوصول إلى لذات جنسية متكررة، بل ومستمرة، إنه جسد في عليائه ونشوته على الدوام، وفي انفتاح دائم على فرص التجربة كلها، التي يمكن أن يمنحها العالم من حوله، مثل بيانو بديع مستعد دائمًا ليصدر ألحانًا في غاية الروعة والجمال والجلال»[494].

في مرحلة الحداثة الصلبة، كان الجنس من أبرز النواحي التي تجلت فيها السلطة الحديثة القائمة على التحكم والمراقبة. ويعبر باومان عن ذلك بوضوح عندما يؤكد أن دور السيد الذكر كان «يشبه دور رئيس العمال في المصنع أو الرقيب في الجيش»[495]. فالجنس في الأساس أمر وظيفي وأداتي، لكن قواعد اللعبة تغيرت أو بالأحرى اختفت تمامًا.

لم يعد الجنس أداة لخلق بنى اجتماعية دائمة، بل صار أداة في خدمة التفتت المستمر[496]. هنا تأتي الشهوانية السائلة المتحررة وما يصاحبها من تهييج للغريزة الجنسية، و«ترفض أن تتحالف مع التكاثر الجنسي أو الحب، معلنة استقلالها عنهما، ورفضها تحمل أي مسؤولية عن الأثر الذي يمكن أن تحدثه في مصيرهما... إنها تعلن بكل جرأة وافتخار أنها غاية نفسها وعلة نفسها المكتفية بذاتها»[497].

في مقالة مثيرة للجدل بعنوان **استخدامات الجنس في عصر مابعد الحداثة**، يذهب باومان إلى أن النشاط الجنسي في عصر مابعد الحداثة «يتمحور حول أثر اللذة الجنسية... وتتمثل مهمته الكبرى في توفير تجربة أشد قوة، ودائمة التغير، وجديدة كل الجدة، وغير مسبوقة»[498]. يصاحب الاحتفاء بالجنس تفتيت الأسرة كوحدة اجتماعية أساسية، بل تظهر أخطار حب الآباء والعلاقة الحميمة مع الأبناء، «فقد صار الأطفال في الأغلب الأعم موضوعات جنسية مستهدفة وضحايا محتملين لآبائهم الذين يؤدون دور الذوات الجنسية الفاعلة. ولما كان الآباء بطبيعتهم أقوى من أطفالهم، ويشغلون موقع السلطة، فربما يؤدي النشاط الجنسي للآباء بسهولة إلى استغلال هذه السلطة في خدمة غرائزهم الجنسية، وحينئذٍ لا يفارق شبح الجنس بيوت الأسر والعائلات»[499].

في مرحلة الحداثة السائلة، لم تعد الهويات تقوم على «تخطيط تفصيلي دقيق» أو «بناء محكم» أو «أرض صلبة». فالصلابة، كما يقول باومان، لعنة مثل كل ديمومة؛ إذ صارت ديمومة الشيء علامة على سوء تكيف خطر مع عالم يسوده التغير السريع والمفاجئ، وعدم القدرة على التكيف مع المفاجآت التي تحملها، والسرعة التي تحول بها أصول الأمس ومكاسبه إلى خصوم اليوم وخسائره[500]. يعلق ستيفن سيدمان على تحليل باومان، معبرًا عن تأييده التحول إلى مابعد

الحداثة، قائلًا: «باعتباري رفيق سفر على درب مابعد الحداثة، فأنا متعاطف إلى حد كبير مع كثير مما يقوله باومان. وأنا منبهر على وجه الخصوص بالرؤية الأخلاقية التي يطرحها. فأنا يهودي وشاذ جنسيًا وأب ومفكر يساري ورجل نسوي، وهذه تجربة تستمد صحتها مما يسوقه باومان داخل خطاب مابعد حداثي لا داخل التشدد الحداثي الذي لا يشعر بالارتياح لمثل هذا الجمع بين هذه الهويات المتغايرة»[501].

تكشف هذه العبارات التي استشهدنا بها أبرز المفارقات التي عجز فرويد نفسه عن التنبؤ بها؛ إذ تخلت الحضارة الحديثة عن فكرة الصلابة، وبالتالي أصبح إطلاق العنان لاختيار التوجه الجنسي للبشر إمكانًا كامنًا، إن لم يكن حقًا دستوريًا. هكذا وُجِد ما تحسّر فرويد على غيابه[502].

قادت سطوة مبدأ اللذة باومان إلى القول إن العالم بأسره تحول إلى طبقتين: سياحيًا ومتشردين، حيث يكون المتشردون نفايات العالم التي تسخر نفسها لخدمة السياح. يقول باومان: «السائح يبقى أو يرحل كما يحب ويهوى، يرحل عن موقع ما عندما تلوح له فرص في موقع آخر. أما المتشرد فيعرف أنه لن يمكث في مكان واحد طويلًا مهما تطلع إلى ذلك، فما من مكان يرحب به إذا مر به. ينتقل السائح لأنه يجد العالم الذي يسهل الوصول إليه جذابًا أيما جاذبية، أما المتشرد فيتنقل لأنه يجد العالم الذي يقبع فيه لا يرحب به ولا يطيق ضيافته على الإطلاق. يسافر السائح لأنه يريد ذلك، أما المتشرد فيسافر لأنه لا يملك خيارًا آخر»[503].

يمثل السائح والمتشرد صورتين مجازيتين أساسيتين للحياة المعاصرة؛ فكلنا عالقون في سلسلة متصلة تمتد بين قطبين: السائح المثالي والمتشرد الميؤوس من شفائه[504]. يذهب باومان إلى أن الحياة السائلة في مابعد الحداثة تمثل التحول من الاحتفاء بالشهداء والأبطال إلى الاحتفاء بالسائحين والمشاهير. بيد أن عصر مابعد الحداثة الذي تهيمن عليه حالة السيولة لا يمكن أن يستمر من دون وجود المتشردين. يقول باومان: «أما المتشردون، أي ضحايا العالم الذي جعل سائحيه أبطاله، فهم مواد نافعة. إنهم - كما يحب علماء الاجتماع أن يُسموهم - جماعات وظيفية. فليس العيش في جيرتهم يسيرًا، لكن لا يمكن أن نتصور الحياة من دونهم. معاناتهم الفظيعة هي التي تخفف من قلقنا ومخاوفنا من المتاعب والمصاعب التافهة، وتعاستهم الواضحة هي التي تلهمنا أن نحمد الله كل يوم؛ إذ جعلنا من السياح»[505].

يمكن الحياة السائلة أن تستغني عن الشهداء والأبطال، بل نجدها تحارب أي مظاهر تؤيد الاستشهاد أو البطولة، وتعتبرها مظاهر لاعقلانية ولا طائل من ورائها. بيد أن باومان يؤكد أن تناقضات مابعد الحداثة، ولا سيما مظاهر الريبة وانعدام الأمن والطمأنينة الوجودية والأنطولوجية، أفرزت دينًا جديدًا مابعد حداثي هو الأصولية المتطرفة. فإذا كانت الهولوكوست

الابن الشرعي للحداثة، فإن الأصولية المتطرفة هي الابن الشرعي لمابعد الحداثة؛ إذ تطرح عقلانية بديلة تريح أنصارها من عبء المسؤولية الذي صاحب ثقافة مابعد حداثية مهيمنة تروج لها دعاية السوق التي لا تحدها حدود[506].

تمثل السيولة في مرحلة مابعد الحداثة تربة خصبة لنمو الرؤية المانوية التي تقسم العالم إلى دارين: دارهم التي يحكمها الشيطان، ودارنا التي يسودها الخير والحقيقة. ويؤكد باومان أن هذه الرؤية ليست بدعة من بدع الأصولية الإسلامية المتطرفة بأي حال من الأحوال، قائلًا: «ليست هذه الرؤية حكرًا على الإسلام، فإذا نظرنا إلى المتطرفين من الفلسطينيين والإسرائيليين، فسنجد أن الطرفين يستخدمان الخطاب نفسه والمفردات نفسها على نحو عجيب، ويصور الصراع على أنه صدام نهائي بين [النبي] محمد ويهوه إله العبرانيين، لا صراع بين الفلسطينيين والمستوطنين الإسرائيليين. نجد مفردات وخطابات مشابهة تمامًا إذا حللنا تغطية أخبار الانتخابات الأميركية الأخيرة، وإن اختلفت أسماء الآلهة المعبودة. لكن علينا أن نقر بأن طغيان هذه الرؤية المانوية في وقتنا الراهن أنزل الإسلام منزلة مهمة جدًا لأسباب جيوسياسية [يمتلك العالم الإسلامي مصادر الطاقة، والغرب يدرك أن من يملك هذه المصادر في المستقبل سيكون قادرًا على إملاء الشروط التي تحدد طبيعة العولمة ومسارها]»[507].

تؤكد كارين أرمسترونغ استحالة أن تشكل الأصولية المتطرفة ظاهرة إسلامية خالصة، وهذه حقيقة عالمية طفت على سطح كل دين عظيم باعتبارها ردة فعل على مشكلات الحداثة الغربية: «في البداية، يحاول المتدينون تدشين حركة إصلاح للتراث، وإحداث وفاق بينهم وبين الثقافة الحديثة، كما فعل الإصلاحيون المسلمون، لكن عندما يجد بعض الناس أن لا طائل وراء هذه الطرائق المعتدلة ولا جدوى منها، فإنهم يلجأون إلى الطرائق المتطرفة، فتولد حينها حركة متطرفة»[508].

ثالثًا: جماعات وظيفية جديدة

وجد المسيري في مابعد الحداثة تحولًا من الحداثة الصلبة إلى الحداثة السائلة، لأن مشروع الحداثة بدأ بإعلان مركزية الإنسان وقدرته على التحكم بالطبيعة، لكنه انتهى بإعلان موت الإنسان لمصالح مقولات غير إنسانية مثل الآلة والدولة والسوق والسلطة، أو لمصلحة مقولات أحادية البعد مثل الجسد والجنس واللذة[509].

يعترف المسيري بأن الفلسفة العقلانية المادية الصلبة نجحت، على الرغم من ماديتها الصارمة، في تأسيس نظم معرفية وأخلاقية «تستند إلى نقطة ثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية»[510]. لكن هذا الإنجاز لم يرق للمسيري، فاستجمع طاقاته النقدية لتفكيك هذه الرؤية

المادية الصلبة التي تمزق الحبل الأنطولوجي الذي يربط الإنسان بالإله، ويحافظ في الوقت نفسه على المسافة بينهما، والذي يمنع أيضًا حلول المركز في الإنسان أو الطبيعة أو اختزال الإنسان إلى الطبيعة المادية المحضة. وهنا، يلقي المسيري الضوء على بعض النتائج التي أفرزتها المادية العقلانية الصلبة القديمة، ليس على المستوى الأنطولوجي وحده، وإنما أيضا على المستويين المعرفي والأخلاقي. لعل أبرز هذه النتائج تحول الإنسان الرباني، كما يسميه المسيري، إلى الإنسان الآلي أو بالأحرى الحيوان الآلي، أو كما يقول المسيري، «الإنسان الاقتصادي» و«الإنسان الجسماني»، أي إن المادية العقلانية الصلبة التي كانت تحتفي بالإنسان والطبيعة (مركزي الحلول) كانت تحوي في داخلها إمكان المادية اللاعقلانية السائلة التي لا تعترف بأي مركز، وتؤمن بأن ليس أمام الإنسان إلا أن «يقبل وضعه باعتباره كائنًا زمانيًا مكانيًا محدودًا بحدود الزمان والمكان، خاضعًا لحتميات الطبيعة، وأن يكف عن الثرثرة عن التجاوز والقيم والقانون والسببية»[511]. ولا يعني هذا الخضوع أي شيء إلا وجود حالة دائمة من السيولة التي تقضي على أشكال الصلابة والسببية وتلغي الحدود والثوابت والكليات.

يتخذ المسيري بداية الاحتفاء بالجسد أساسًا في نقد الحداثة في مرحلة السيولة، لكن يمكن تتبع هذا الاحتفاء، كما يقول جوناثان إسرائيل، في الخطاب الشهواني للتنوير المتطرف أو الأخلاق المادية التي دافعت عن التحرر الجنسي للرجال والنساء، ورفضت منظومة الضغوط الاجتماعية بأسرها، ونادت بثورة شهوانية أو ثقافة جديدة كاملة للرغبة واللذة. وتضمن رؤية الطبيعة على هذا النحو اليوتوبيا الجنسية أو الفردوس الأرضي، لكنها تطرح «حالة الطبيعة» على نحو يخالف فكر توماس هوبز تمامًا[512].

يجدر بنا هنا أن نربط نقد المسيري التمركز حول الجسد بكتاب ماركيز دو ساد **فلسفة غرفة النوم** (1795). فحركة التنوير تصورت الطبيعة مكانًا ينعكس فيه نور الله، وتتجلى هذه الفكرة على وجه الخصوص في نظريات الطبيعة التي تستلهم تصور توماس هوبز للطبيعة باعتبارها حالة حرب الجميع على الجميع، وتصور روسو للطبيعة بأنها حالة النعيم والسعادة. احتقر ماركيز دو ساد (1740 – 1814) في كتابه السيئ السمعة هذا الرؤية المتعالية إلى الطبيعة، وشن فيه هجومًا على فكرة الطبيعة نفسها كأساس للحقيقة، وحاول أن يرسل رسالة مفادها أن دماثة الخلق والعفة والرحمة ليست إلا أفكارًا عبثية تقف حائلًا بين الإنسان واللذة باعتبارها الهدف الوحيد للوجود الإنساني. وهكذا، لم تعد الطبيعة منظومة متماسكة من القوانين التي يمكن أن تساعد الإنسان في التطلع إلى أفكار جليلة وسامية مثل التضحية والعفاف، بل صارت نمط وجود يبيح كل شيء وأي شيء، ومن ثم تلاشت الثنائيات الثابتة التي احتفى بها خطاب التنوير مثل الفضيلة والرذيلة، والعقل واللاعقل، والطبيعي واللاطبيعي، والعفاف والفحش. وبينما حاول هوبز وروسو استحضار الإله أو العقل في الطبيعة، رفض ماركيز دو ساد مثل هذه المحاولات، مؤكدًا أنه لم يعد

ممكنًا أن ترتبط الطبيعة بنور الله أو آياته الحقة، بل تجسد البحث عن الإغراء واللذة والإشباع الفوري للرغبة[513]. فلم يعد «اتباع صوت الطبيعة» يمثل السعي إلى تحقيق العقل الذي احتفت به حركة التنوير أو الإرادة العامة والعقد الاجتماعي عند روسو، أو الذات المتعالية الكانطية، أو الروح الهيغلية، بل صار اتباع صوت الطبيعة يرمز إلى الإشباع الفوري للرغبة والاستجابة التلقائية للجسد والرغبة الجنسية، وهما الصورتان الأساسيتان في نقد المسيري وباومان الأسس الإبيستمولوجية والأنطولوجية لمابعد الحداثة.

في مرحلة المادية اللاعقلانية السائلة، تتحول غالبية البشر إلى جماعات وظيفية أو مماليك، ويمكننا القول إن الوضع مابعد الحداثي هو وضع المملوك الكوني (إرنست غلنر) أو الجماعة الوظيفية الكونية (عبد الوهاب المسيري). فالجماعة الوظيفية هي شيفرة عصر العلمانية الشاملة، تضم المهاجرين في الغرب وبلدان الخليج، والعاملين في قطاعات اللذة (البغايا والسكرتيرات والمضيفات ومشاهير الرياضة وشهيراتها وعارضات الأزياء وملكات الجنس)، والسياح، والنخب العسكرية، والنخب السياسية والثقافية، بل والدول التابعة أو الوظيفية[514]. وتقابل الصورة المجازية للجماعات الوظيفية صورة السائح الذي يتحول هو الآخر إلى كائن وظيفي في عيون المجتمع المضيف، فيصيرون مجرد كائنات أجنبية تعاقدية موقتة تتنقل في الفردوس الأرضي أيامًا عدة أو أسابيع، لكن لا تختلف علاقاتهم التعاقدية مع المجتمع المضيف كثيرًا عن علاقات الجماعات الوظيفية[515]. يقول المسيري: «السائح شخصية علمانية نماذجية، فهو إنسان حركي لا يؤمن بالثوابت أو المطلقات منفصل تمامًا عن أي قيم، يجمع في شخصيته ثنائية الإنسان الاقتصادي (الذي يراكم المال) والإنسان الجسماني (الذي يندفع لإنفاقه بشراهة). وهو حينما ينتقل إلى بلد (ترانسفير)، فإن كل همه هو الاستهلاك وتحقيق المتعة لنفسه (اللذة) دون أية اعتبارات إنسانية. أما المجتمع الذي يستقبله، فلا ينظر إليه إلا باعتباره مصدر مال (المنفعة)، أي أنه ينزع القداسة عن المجتمع المضيف ويقوم المجتمع المضيف بدوره بنزع القداسة عنه»[516].

يتفق المسيري وباومان على أن السائح هو الصورة المجازية الأساس والشخصية العلمانية النماذجية بمعنى الكلمة لمابعد الحداثة. ويذهب المسيري إلى أن ظهور السائح باعتباره الصورة المجازية الأساس للمادية اللاعقلانية السائلة، يتطلب بالضرورة إعادة النظر في أطروحة ماكس فيبر عن «فك السحر عن العالم» لأننا نواجه اليوم «إعادة سحر العالم» في صورة مابعد حداثية. وهنا، يطور المسيري صورة ماكس فيبر عن مجتمع الترشيد والعقلنة القائم على صورة المصنع، مؤكدًا أن المادية اللاعقلانية السائلة دعوة إلى فردوس أرضي أحادي البعد، يقوم على ثالوث الإنتاج والاستهلاك واللذة. يقول المسيري: «يُقذف الإنسان الطبيعي بوابل من الصور التي تغريه بالاعتقاد أن الحياة تتألف من هذا الإيقاع المفرط في الاختزال وأن المجتمع يسكنه إنسان ذو بعد

واحد يتنقل بحرية وسعادة من مصنع أحادي البعد إلى سوبر ماركت أحادية البعد، وإلى وكالة سياحية أحادية البعد تعده بفردوس أرضي أحادي البعد»[517].

رابعًا: الجنس والدلالة

أفاد المسيري من الميراث النقدي لمدرسة فرانكفورت في تعزيز نقده الحداثة. ويتضح ذلك جليًّا في إعجابه بفكرة هربرت ماركوز عن الإنسان ذي البعد الواحد، وهو إنسان تُغويه الصناعات الترفيهية وتتلاعب به وسائل الإعلام. فبحلول ستينيات القرن العشرين، تجلت مساهمات حركة اليسار الجديد، وتبلور خطاب نقدي غربي، وانتشرت كتابات مدرسة فرانكفورت، ولا سيما نقدها طموحات حركة التنوير، والاستغلال الاستعماري، والجرائم الغربية ضد الشعوب الآسيوية والأفريقية[518]. بيد أن منتصف ستينيات القرن العشرين وسبعينياته شهدت انحسارًا للاهتمام بمشكلات الحداثة والذات والتاريخ، وتصدر المشهد عالم البنيوية الذي ينكر الزمن والذاتية أو الاحتفاء بنزعات مابعد حداثية تبرز اللعب والطاقة الجنسية والقدرة التعبيرية[519].

وضع المسيري هذه الحقائق نصب عينيه، وتوصل إلى أن ثمة تحولًا من العلمانية الجزئية أو الحلولية المادية الصلبة إلى العلمانية الشاملة أو الحلولية المادية السائلة مابعد الحداثية. أما العلمانية الجزئية أو الحداثة في مرحلة الصلابة فبدأت في منتصف القرن التاسع عشر وامتدت حتى عام 1965، ولم تكن تتمحور حول القانون الطبيعي وحده، بل سمحت بمساحة للقانون البشري (والديني والأخلاقي). أما مرحلة مابعد عام 1965، فكانت نقطة انطلاق العلمانية الشاملة أو الحداثة في مرحلة السيولة[520].

وجد المسيري في الاحتفاء بالطاقة الجنسية نقطة تحول راديكالية من الحداثة في مرحلة الصلابة إلى الحداثة في مرحلة السيولة. فلم تعد اللذة الحسية حكرًا على جماعة أو طبقة معينة، بل صارت متاحة للجميع تحت مسمى «ديمقراطية اللذة»[521] (المصطلح للفيلسوفة حنة أرندت، لكن المسيري ينسبه إلى نفسه في رحلته الفكرية الصادرة عن دار الشروق). وهذا التوجه وصفته أرندت في نهاية خمسينيات القرن العشرين بأنه تجنب الألم والاحتفاء بالواقع في صورة أحاسيس جسدية فحسب[522]. ولا ريب في أن هذا الهوس باللذة يهيمن على المجتمعات الغربية، لكنه صار حالة كونية في عصر العلمانية الشاملة؛ إذ اخترقت صناعات اللذة أحلامنا، وشكلت صورنا عن أنفسنا، بل تحكمت في مسار طاقاتنا الجنسية، كما يقول المسيري[523]. وهذه النقطة يؤكدها جون إسبوزيتو هو الآخر، عندما يقول إنه على الرغم من ترسخ المسيحية في وعي الإنسان الغربي وإمدادها هذا

الإنسان بالأخلاقيات اللازمة لحياته الشخصية والاجتماعية، إلا أنّ صناعة الثقافة وأمن الدولة تحكما في أحلامه، وحتى في مسار طاقاته الجنسية[524]. وبينما لم يُحِل المسيري القارئ إلى أي مراجع أو مصادر غربية عندما تناول دلالة هذه اللحظة التاريخية، فإن الباحثة المصرية هبة رؤوف عزت، المشتغلة في العلوم السياسية في جامعة القاهرة، سعت إلى إبراز أهمية حقبة الستينيات بإحالة القارئ إلى ثلاثة كتب رئيسة نُشرت في عام 1993: **المواطنة الجنسية** لديفيد إيفانز و**إشعارات مابعد الحداثة** لزيغمونت باومان و **التأويل الثقافي للجنوسة** لبات كابلان. ولم تنظر الباحثة إلى هذه اللحظة التاريخية باعتبارها لحظة تحول راديكالية، لكنها تؤكد أنها لحظة بالغة الأهمية في العلمنة والتمحور حول الجنس بعدما صار الجسد الوعاء المادي الوحيد والحامل الوحيد والمتصرف الوحيد في هويات الماضي والحاضر والمستقبل كلها[525].

تتبع باومان تتبع هيمنة الجنس باعتباره الصورة المجازية المركزية لمابعد الحداثة، ومثله ذهب المسيري إلى أن زيادة معدلات الترشيد والعلمنة والحلولية آلت إلى ظهور صور عضوية جديدة: «إن الجسد هو الصورة المجازية الأساسية في عصر التحديث... أما الجنس فهو الصورة المجازية لعصر مابعد الحداثة»[526]، بل منحت الفلسفة الغربية الحديثة الجنس «أسبقية معرفية وأخلاقية على كل شيء»[527]. ويعزى هذا إلى محاولة الانسحاب من العالم المركب للقيم والواجبات والالتزامات والمسؤوليات[528]؛ إذ «مُنح الجسد (والجنس) أسبقية معرفية وأخلاقية على كل شيء، فهما المرجعية الكامنة في المادة، ويحلان في المنظومة الحديثة محل الإله في المنظومات التوحيدية الروحية»[529]. وعلى الرغم من عسر رسم خط فاصل وواضح بين صورتي الجسد والجنس، إلّا أنّ المسيري يجعل من الجسد الصورة الأساسية لعصر التحديث، ومن الجنس الصورة الأساس لعصر مابعد الحداثة، ويؤكد إمكان تتبع مركزية الجسد عندما يسود الحديث عن طفرة الحياة (برغسون)، وعن الغريزة (روسو)، و«إرادة القوة» (شوبنهاور ونيتشه)، و«البقاء» (سبينوزا وداروين ونيتشه)، وأن الإنسان يخلق ذاته في أثناء خلقه أوضاع حياته الاقتصادية (ماركس)، وعالم اللاوعي والأحلام في علاقتها بالجنس والجسد (فرويد)، وأنطولوجيا اللحم البشري (ميرلو بونتي)، وكتابة الجسد (هيلين سيكسو)[530].

يصاحب الاحتفاء بالجنس تفتيت الأسرة وظهور دوال سائلة جديدة، فينتشر «الجنس العرضي»، ومن ثم ينفصل الجنس والقيمة الواحد عن الآخر بكل وضوح، ويجري اختزالهما في علاقة جسدية عابرة غرضها الإشباع الفوري الموقت، وهكذا يتحول البغاء إلى «نشاط جنسي»، وتتحول «البغيّ» إلى «عاملة جنس» و«قوة اقتصادية» في المجتمع[531].

تتجلى سيولة مابعد الحداثة في تحول دوال أخرى، حيث يتحول «الأبناء غير الشرعيين» إلى

«أطفال أم غير متزوجة»، أو «أبناء أسرة ربها إما أب وإما أم»، أو «أطفالٍ مولودين خارج الزواج»، أو «أطفالٍ طبيعيين»، أو «أبناء الحب»، أي باختصار شديد «أبناء الطبيعة». يفكك الجنس في مرحلة السيولة ومابعد الحداثة، أو بالأحرى علمنة الجنس ونزع القداسة عنه، الإنسان بحسبانه إنسانًا مركبًا (أب/ أم، زوج/ زوجة، ذكر/ أنثى). وفي نبرة ساخرة لا تعوزها الجدية، يقول المسيري إن التطور الطبيعي لهذه السيولة الجنسية يتجلى في اللامبالاة تجاه زواج المحارم والشذوذ الجنسي والجماع مع الحيوانات[532].

هكذا، حل الميل إلى أمور مثل الجماع مع الأطفال (Pedophilia) والحيوانات (Zoophilia) محل «محبة الحكمة» (Philosophia)[533]. وتكمن المفارقة المؤسفة في الدفاع عن الشذوذ الجنسي تحت شعار حقوق الانسان، وهو الذي يعد اعتداءً على الطبيعة البشرية، فيتحول البشر إلى مجرد لحم يُستخدم ويُستغل مصدرًا للذة الحسية[534].

يطمح أنصار مابعد الحداثة إلى خلق عالم خال من أي إشارة إلى أفكار مثل الهوية والذاكرة والتاريخ والزمن واللوغوس والأصل والحقيقة والقداسة والعلو، أي عالم يحتفي بإرادة القوة واللعب الحر والرغبة. وهنا يشير المسيري إلى إيهان باومان بأن غياب الذات المتعالية، إلهية أو بشرية، إنما يعني سطوة العبثية وغياب المطلق الديني، ومن ثم الاحتفاء بالجسد. فعندما يصبح الجسد المرجعية الوحيدة، تختفي فكرة الجماعة والمجتمع والهوية الجمعية التي تفترض جميعها علو الذات/ الجسد[535]. ويعدد المسيري الأمثلة التي تكشف عن مركزية الجنس في عالم مابعد الحداثة: «وصف دريدا للتفكيك على أنه «قذف مستمر»، وحديث بارت عن «لذة النص» بحسبانها فعلًا من أفعال الإشباع الجنسي، والدعوة إلى «اختراق العضو الأنثوي» (Invagination) (رمز الحلول) بدلًا من الاحتفاء بالخيال الإنساني (Imagination) (رمز العلو). ناهيك بتحول التمركز حول اللوغوس (الكلمة/ المنطق) (Logocentrism) إلى التمركز حول القضيب (Phallogocentrism)، وخلط التجربة الجمالية (Aesthetics) والعملية التأويلية (Hermeneutics) بالتجربة الجنسية الشهوانية (Erotics)، والخطاب (Discourse) بالجماع (Intercourse)، والنصوصية (Textuality) بالسيولة المرتبطة بالدافع الجنسي (Sexuality)، والإسكاتولوجيا أو علم الآخرة والبعث (Eschatology) بالإسكاتولوجي أو الغائط القذر (Scatology)»[536].

يصبح الجنس بديل اللغة التي تتحدى التأويل، لأنه يصبح مرجعية مادية فعلية واضحة تستخف بفكرة العلو، فليس مستغربًا أن يربط بعضهم بين التجربة الجمالية والتجربة الجنسية، وبين النصوصية والسيولة المرتبطة بالدافع الجنسي. يقول المسيري: «النص المنغلق... هو شكل من أشكال قمع الرغبة الجنسية أو إعلاء أو تجاوز لها من خلال شكل مستقل له حدود وهوية، أما النصوصية فهي التداخل الكامل للنصوص المنفتحة... إذ لا يوجد أي حدود على أي نص، مما

يعني تراقص النصوص وانزلاقها... في هذا الإطار، يسقط مفهوم النص بحسبانه عملًا فنيًا متكاملًا ناتجًا من وعي إنساني مركب، وتصبح التجربة الجمالية الحقة عملية إنكار للتجاوز واستسلامًا كاملًا لإغواء البنية (الأنثوية) المنزلقة التي لا حدود لها... فهي عودة للرحم وتشكل فقدانًا للحس الخلقي والإحساس بالتاريخ (تمامًا مثل لحظة الجماع الجنسي)»[537].

في عصر مابعد الحداثة، يحيل كل نص إلى نص آخر إلى ما لا نهاية، ومن ثم يوجد فائض من المعنى على الدوام لا يستطيع أي إنسان الإلمام به، وهكذا يجد الفنانون والنقاد أنفسهم في موقف جديد كل الجدة، فيبدو أنه لم تعد للفن والأدب فرصة للحديث عن تمثيلهما الحقيقة والقيمة الإنسانية، وما الاعتقاد بالقدرة التكوينية التي يمتلكها الخيال الحديث إلا سراب. حرر هذا الوضع الفن والأدب من العبء الزائد للمسؤوليات التي كان يضطلع بها لتغيير الحياة والعالم، فلم يعد يوجد اهتمام بالآفاق الجليلة للثقافة الرفيعة، بل بالتجربة الحسية للأدوات الثقافية كما تدافع عنها سوزان سونتاغ[538].

في هذا السياق، يشير المسيري إلى مقالة بعنوان **ضد التفسير**، نشرتها سوزان سونتاغ في عام 1964، ويرى أن هذه المقالة إرهاص بتذويب كل ما هو صلب والاحتفاء بالتجربة الحسية أساسًا للتفسير[539]. رفضت سونتاغ الدور الذي اضطلع به أهل التشريع وأهل التأويل كما يقول باومان، وتطلعت إلى دور متواضع أو لا دور على الإطلاق في تلقي الأعمال الفنية، وهي تشير إلى دور السينما الحديثة في الحد من الحاجة إلى تفسير الفن، لأن التجربة الحسية السينمائية تقوم على مستوى معقد من الشفافية والصفاء يعيننا على أن نرى أكثر، ونشعر أكثر، ونسمع أكثر. وتوجز سونتاغ فلسفتها بوضوح في ختام مقالتها قائلة: «بدلًا من الهيرمنيوطيقا [العملية التأويلية]، نحن بحاجة إلى إروتيكا فنية [التجربة الفنية الحسية الشهوانية]»[540].

(464) Zygmunt Bauman and Keith Tester, *Conversations with Zygmunt Bauman* (Cambridge: Polity, 2001), p. 97.

(465) Michael Hviid Jacobsen, «From Solid Modern Utopia to Liquid Modern Anti - Utopia? Tracing the Utopian Strand in the Sociology of Zygmunt Bauman,» *Utopian Studies*, vol. 15, no. 1 (2004), p. 66.

(466) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997), p. 173.

(467) Peter Beilharz, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity* (London: Sage Publications, 2000), p. 131.

(468) Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity* (New York: Viking Penguin, 1988), p. 89.

(469) Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge, MA: Polity Press, 2000), p. 3.

(470) Bauman and Tester, p. 71.

(471) Bauman, *Postmodernity*, p. 132.

(472) Bauman, *Liquid Modernity*, p. 2.

(473) Milena Yakimova and Zygmunt Bauman, «A Postmodern Grid of the Worldmap?: An Interview with Zygmunt Bauman,» *Eurozine* (8 November 2002).

(474) Zygmunt Bauman, *Liquid Life* (Cambridge, MA: Polity Press, 2005), p. 2.

(475) Ibid., p. 68.

(476) Ulrich Im Hof, *The Enlightenment*, William E. Yuill (trans.), Making of Europe (Oxford; Cambridge: Blackwell, 1994), pp. 283 - 287.

(477) Bauman, *Liquid Life*, p. 44.

(478) Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, James Strachey (trans.), The Standard ed. (New York; London: Norton & Company, 1989), p. 26.

(479) Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London; New York: Routledge, 1992), p. 50.

(480) Bauman, *Postmodernity*, p. 2.

(481) Zygmunt Bauman, «Living in Utopia,»

Respekt in English (13 June 2005), at: <https://goo.gl/z44egU>.

(482) Zygmunt Bauman, *Freedom* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 65.

(483) Zygmunt Bauman, «As Seen on TV,» *Ethical Perspectives*, vol. 7, no. 2 (June - September 2000).

(484) Bauman, *Postmodernity*, p. 40.

(485) Bauman, *Liquid Life*, p. 9.

(486) Zygmunt Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*, Themes for the 21st Century (New York: Polity Press, 2004), p. 47.

(487) Bauman, *Liquid Life*, p. 3.

(488) Anthony Giddens, *Modernity and Self - Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Stanford: Stanford University Press, 1991), p. 8.

(489) Bauman, *Liquid Life*, p. 91.

(490) Ibid., p. 94.

(491) Ibid., p. 25.

(492) Zygmunt Bauman, *Biology and the Modern Project*, Diskussionspapier, 2 - 93 (Hamburg: Institut für Sozialforschung, 1993), p. 13.

(493) Bauman, *Liquid Life*, pp. 19 - 20.

(494) Bauman, *Intimations*, p. 181.

(495) Ibid., p. 6.

(496) Ibid., p. 146.

(497) Zygmunt Bauman, «On Postmodern Uses of Sex,» *Theory, Culture & Society* (London), vol. 15, nos. 3 - 4 (1998), p. 21.

(498) Ibid., p. 24.

(499) Bauman, *Postmodernity*, p. 149.

(500) Ibid., p. 27.

(501) Steven Seidman, «Modernity and Ambivalence,» *Contemporary Sociology*, vol. 21, no. 2 (1998), pp. 284 - 285.

(502) Freud, p. 60.

(503) Zygmunt Bauman, *Globalization: The Human Consequences*, European Perspectives (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 92 - 93.

(504) Bauman, *Postmodernity*, p. 93.

(505) Ibid., p. 49.

(506) Ibid., pp. 184 - 185.

(507) Lukasz Galecki and Zygmunt Bauman, «The Unwinnable War: An Interview with Zygmunt Bauman,» *Eurozine* (13 December 2006).

(508) Karen Armstrong, *Islam: A Short History*, Modern Library Chronicles (London: Phoenix Press, 2001), p. 140.

(509) عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، 2003)، ص 15.

(510) المرجع نفسه، ص 18.

(511) المرجع نفسه، ص 22.

(512) Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670 - 1752* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), pp. 586 - 588.

(513) William Connolly, *Political Theory and Modernity*, With a New Epilogue by the Author, Cornell Paperbacks (Ithaca; London: Cornell University Press, 1993), pp. 69 - 88.

(514) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، 2 ج (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ج 2، ص 286 – 293.

(515) المرجع نفسه، ص 173.

(516) عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006)، ص 284.

(517) Abdelwahab Elmessiri, «Of Darwinian Mice and Pavlovian Dogs: A Critique of Western Modernity,» *Al - Ahram Weekly* (1997).

(518) Abdelwahab Elmessiri, «Secularism, Immanence and Deconstruction,» in: John Esposito and Azzam Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East* (London: Hurst & Co., 2000), p. 53.

(519) Berman, p. 33.

(520) عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية** (القاهرة: دار الشروق، 2008)، ص 389 – 396.

(521) المرجع نفسه، ص 233.

(522) Hannah Arendt, *The Human Condition*, Walgreen Foundation Lectures (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp. 308 - 312.

(523) Abdelwahab Elmessiri, «Towards a More Comprehensive and Explanatory Paradigm of Secularism,» *Encounters: Journal of Inter - cultural Perspectives*, vol. 2, no. 2 (September 1996), p. 138.

(524) John Esposito, «Introduction: Islam and

Secularism in the Twentieth - first Century,» in: Esposito and Tamimi (eds.), pp. 53 - 57.

(525) Heba Raouf Ezzat, «Secularism, the State and the Social Bond: The Withering away of the Family,» in: Esposito and Tamimi (eds.), p. 127.

(526) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 73.

(527) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 248.

(528) المسيري، **اللغة والمجاز**، ص 47.

(529) المرجع نفسه، ص 50.

(530) المرجع نفسه، ص 52 – 56.

(531) المسيري، **دراسات معرفية**، ص 256 – 260.

(532) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 2، ص 160 – 168.

(533) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 246.

(534) AbdelWahab Elmessiri, «The Imperialist Epistemological Vision,» *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 11, no. 3 (1994), p. 413.

(535) المسيري، **العلمانية الجزئية**، ج 1، ص 108.

(536) المسيري، **اللغة والمجاز**، ص 74 – 88.

(537) المسيري، **رحلتي الفكرية**، ص 249.

(538) Andreas Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Theories of

Representation and Difference (Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1986), pp. 189 - 211.

(539) المسيري والتريكي، ص 13.

(540) Susan Sontag, «Against Interpretation (1964),» in: David Lodge (ed.), *20th Century Literary Criticism: A Reader* (London; New York: Longman, 1972), p. 660.

خاتمة

كان للخطاب النقدي الغربي الذي طرحه زيغمونت باومان عظيم الأثر في تفكيك عبد الوهاب المسيري الاستنارة والحداثة بوجه عام. فعلى الرغم من انتماء باومان والمسيري إلى ثقافتين وأيديولوجيتين وديانتين مختلفتين، خفف كلاهما من غرور العلوم الطبيعية، ومن تأليه الإنسان، ومن تصور العالم آلةً أو كائنًا عضويًّا مكتفيًّا بذاته. كشف باومان والمسيري الوجه الآخر للحداثة ونزعاتها وعواقبها، فجاءت الحداثة في أعمالهما سردية غنوصية تدور حول هوس الإنسان بأفكار الكمال والخلاص والنقاء والوضوح التام في الحياة الدنيا لا في الآخرة. وانطوت هذه السردية التي تطمح إلى خلق فردوس أرضي على عواقب وخيمة في مراحل الحداثة المختلفة.

يقوم رسم خرائط الحداثة العلمانية عند باومان والمسيري على افتراض تعذر التعامل مع الصور المجازية في الفكر الغربي الحديث باعتبارها مجرد صور زخرفية أو بلاغية، فهي أدوات تأويلية لا غنى عنها في رسم الخرائط الإدراكية، وتمدنا بأنطولوجيا تأويلية أو تأويلية أنطولوجية تتعامل مع النص، لا في معناه الداخلي وحسب، بل في علاقته بنظرية شاملة للوجود الإنساني. ففي رسم الخرائط الإدراكية، يحتفي المجاز بالأنطولوجيا وتقويض البنى القديمة للغة وبنى «الواقع» القديمة. أما الصورتان المجازيتان الأساسيتان اللتان يستخدمهما باومان في رسم الحداثة فهما الحداثة الصلبة والحداثة السائلة. وأما رسم الخرائط الإدراكية عند المسيري، فيقوم على هاتين الصورتين تقريبًا: المادية العقلانية الصلبة والمادية اللاعقلانية السائلة.

كان المسيري وباومان يدركان تجربتهما الوجودية وتحيزهما الثقافي، ومن ثم أكدا دور الذاتية والأيديولوجيا، علاوة على عواقب الحداثة العلمانية في علاقتها بالهوية والتجربة الوجودية. بيد أن باومان والمسيري تجاوزا الحدود الضيقة للأيديولوجيا الخاصة بهما، وابتعدا عنها حتى يصلا إلى نقد أكثر رحابة وإنسانية، حيث يتجاوز الأيديولوجيا والخلفية الإثنية والتجربة الوجودية. وعلى الرغم من انتماء باومان إلى هوية أوروبية لم يتخلَّ عنها يومًا ما، لم يتردد باومان الأوروبي اليهودي البريطاني البولندي الأصل في أن يعلن صراحة أن مشروع حركة الاستنارة لم يكن حلمًا نبيلًا يرمي إلى تنوير الجهلاء وتحرير المضطهدين، بل استحدث دعاة الاستنارة عالمًا يخدم مصالح الأمة – الدولة وطموحاتها الكونية العالمية. وهكذا، كان الحكام ودعاة الاستنارة في العصر الحديث على المستويين الحرفي والمجازي أهل تشريع وأهل بستنة، يطمحون إلى خلق يوتوبيا وعالم مثالي، حتى لو تم ذلك على حساب شيطنة أناس آخرين واستبعادهم أو إبادتهم. فاكتشاف قوانين الطبيعة لم يحقق سيادة الإنسان على الطبيعة وانتشار النور والحرية والمعرفة، بل أدى إلى القهر والاستبعاد،

وحتى الاستظلام. فمع مجيء الحداثة، بدا العالم بأسره أرضًا لا صاحب لها، وكأنه فراغ يمكن تصميمه وتطويره على نحو مثالي من دون اعتبار للعواقب. ففي رسم الحداثة، وجد باومان في الهولوكوست إمكانًا أو اختبارًا لها، فأبرز تجربة يهود أوروبا وصورهم غرباء وحشائش وطفيليات تهدد جنة الحداثة.

لا يمكن أن نعزو تركيز باومان على أوضاع الجماعات اليهودية إلى أيديولوجيته أو خلفيته الإثنية اليهودية وحدهما. فعلى النقيض من ذلك، يتجاوز باومان خلفيته الإثنية ويطرح نقدًا ذا نزعة إنسانية يدافع عن البشر أجمعين، أو بالأحرى عن ضحايا الحداثة الذين تعرضوا للإقصاء الاجتماعي أو الاستعمار الغاشم أو الطرد الوحشي من أوطانهم أو الطرد من عالم الالتزام الأخلاقي نفسه. أما المسيري، خلافًا لباومان، فلم يبتكر صورًا مجازية فرعية ترسم خرائط الحداثة في مرحلة الصلابة، أو ما سمّاه المادية العقلانية الصلبة، لكنه تمكن من تتبع الصور المجازية الأساسية في الفكر الغربي الحديث ونسجها في كل متكامل. الصورتان المجازيتان اللتان يطرحهما المسيري هما الصورة العضوية والصورة الآلية، وتحتفي هاتان الصورتان بأنساق منغلقة ومكتفية بذاتها تنكر العلو والتعددية، وتختزل البشر والوجود الإنساني إلى حركة الطبيعة والمادة. وبدأت المادية العقلانية الصلبة، كما يرى المسيري، بتأليه الإنسان والطبيعة، لكنها انتهت على نحو مأساوي باغتراب الإنسان والتيه الأنطولوجي. وكثيرًا ما أكد المسيري، مثل باومان، استخدام العلم والفلسفة في شرعنة الأيديولوجيات العلمانية الحلولية التي تعد بإمكان العلو الدنيوي وتشييد فردوس أرضي وإنهاء التاريخ. وفي حين لم يقدم باومان أي بديل، وحصر دور النظرية النقدية في التعليق المتواضع على التجربة الإنسانية وما يحدث في الحاضر، كشف المسيري عن سطوة الحلولية حتى يقابلها بالتوحيد الإسلامي وفلسفة العلو. ويمكننا أن نعتبر رسم المسيري لخرائط الحداثة دفاعًا عن الإنسان ضد المادية والتفسيرات الواحدية وأشكال الحركات الشمولية كلها.

كان المسيري يدرك خلفيته الثقافية بما هو عربي مصري مسلم يعيش في منطقة يهيمن عليها ميراث إمبريالي غربي وعدوان إسرائيلي ضد البلدان العربية المجاورة، فاستخدم مهاراته النقدية في إبراز عواقب النازية والصهيونية داخل إطار الحداثة الغربية، ووضعها في سلة واحدة تسمى الحداثة الغنوصية الغربية التي تحتفي بتأليه الإنسان وتجعل منه سيدًا للطبيعة وصانعًا للتاريخ، على الرغم من أنها آلت في نهاية المطاف، وعلى نحو يبعث على المفارقة، إلى اغترابه وإقصائه، بل إبادته.

أفرزت الحداثة الغربية، كما رسمها باومان والمسيري، حالة كونية يتصدر معاناتها الغرباء والمتشردون والمماليك والجماعات الوظيفية والحيوات عديمة القيمة والكائنات المستباحة وما دون البشر والمزلمان. وليس رسم الخرائط الإدراكية على هذا النحو عملية ساكنة، بل هو جهد فكري يواجه عالمًا تهيمن عليه حال من الارتباك والميوعة والالتباس، وهذه حال لا تستبعد رسامي

الخرائط أنفسهم، ويتجلى ذلك عند رسم باومان خرائط مابعد الحداثة، حيث يجد نفسه في موقف مربك يجعله يتردد في إعلانه قطيعة واضحة وصريحة مع أسس الحداثة.

لكن باومان فقد الأمل في مابعد الحداثة باعتبارها جنة موعودة للعلو والتعددية والتسامح، وصاحب لحظة التنوير هذه تخليه عن مصطلح مابعد الحداثة، والاحتفاء بالحداثة السائلة صورة مجازية للوضع الإنساني المعاصر، وتشمل هذه السيولة الفن والثقافة والعلاقات الإنسانية، وتهيمن عليها صورتان مجازيتان: الجنس والجسد. وينذر استخدام هاتين الصورتين المجازيتين في رسم الواقع الإنساني المستجد بتفتيت كل ما هو صلب وتذويبه، والتحول من السرديات الكبرى إلى السرديات الصغرى، والانغماس في الملذات الفردية. فلم تعد صور أهل التشريع وأهل البستنة فاعلة، لأن مكانة المفكرين لا تتجاوز الدور المتواضع لأهل التأويل وسماسرة العلامات والرموز. فربما يبقى المفكرون مخلصين للمثل الجليلة العليا الكونية التي تحتفي بالكمال والنقاء والوضوح التام والحرية والعدالة، لكنهم يواجهون مشكلة، إن لم يكن استحالة، ادعاء دور أهل التشريع المدافعين عن الطموحات العالمية الكونية للحداثة.

أما المسيري فلم يسلك هذه الطريق الطويلة في رسمه الوضع الإنساني المعاصر في مرحلة السيولة، بل استقر منذ البداية على تعريف مابعد الحداثة بأنها فلسفة مادية لاعقلانية سائلة، وثورة معادية للميتافيزيقا، بل ثورة ضد المادية الميتافيزيقية نفسها وإيمانها بالنزعة الإنسانية الهيومانية والعلو الدنيوي ومقدرة العقل على فهم العالم. وجد المسيري في تجربته الوجودية وأيديولوجيته، ولا سيما منها إدراكه انحسار الحركات اليسارية وظهور الإسلام السياسي، حافزًا على إحداث قطيعة مع الحداثة ومابعد الحداثة، فوجد أن الإسلام يمثل رؤية كونية ترفض الفلسفة المادية وتدعو إلى التوازن بين الإنسان والكون، وليس خلق جنة في الأرض. فلم ير المسيري في الحداثة مطلقًا أي إمكان لتجاوز أنموذج الحداثة العضوي الآلي المنغلق، بل رأى فيها رؤية كونية تنكر التاريخ والمرجعية. وانتهى مشروع الحداثة بإعلان موت الإنسان لمصلحة مقولات غير إنسانية مثل السوق والسلطة أو لمصلحة مقولات أحادية البعد مثل الجسد والجنس واللذة.

لما كان المسيري يدرك الوجه الآخر للحداثة في مرحلتي الصلابة والسيولة كلتيهما، فقد حرص على تأسيس علاقة وثيقة بين الحداثة ومابعد الحداثة من جهة، والصهيونية من جهة أخرى. وهكذا، جعل المسيري أوشفيتز قصة رمزية للانهيار المأساوي الذي طال العالم الغربي، والعبث الذي صاحب عمليات الاندماج السياسي، والإنسان اليهودي الذي صار ضحية هذه المأساة وشاهدًا عليها. آلت النزعة القومية العدوانية للحداثة وعنصريتها العلمية وترشيدها العقلاني الآلي إلى تفاقم المشكلة اليهودية في أوروبا؛ إذ كانت الجماعات اليهودية أمة غير قومية، ولم تجد أمامها إلا خيارين: الاشتراكية والصهيونية. أما الصهيونية فكانت تتسق والنازية لأنهما كانتا تطمحان إلى

تطهير أوروبا من اليهود ونقلهم إلى مكان آخر. ويذهب المسيري وباومان كلاهما إلى أن اليهود لم يكونوا الضحايا الوحيدين للحداثة، فقد كان العالم بأسره يبدو مادة أداتية وأرضًا يبابًا بربرية في حاجة ضرورية إلى الرسالة الحضارية، ومن ثم يمكن النظر إلى الصهيونية باعتبارها ابنًا شرعيًّا للميراث الإمبريالي الأوروبي. فالصهيونيون، كأقرانهم الإمبرياليين، تصوروا أن فلسطين أرض بلا شعب، وفضاء جغرافي بلا تاريخ، في محاولة منهم لتحرير اليهود من التطرف القومي في أوروبا. وهكذا كان حل المشكلة اليهودية على حساب شعب آخر.

تجمع محاولة تفتيت الهويات الإنسانية بين مابعد الحداثة والصهيونية، حيث يتحول العربي واليهودي إلى شيئين لا جذور لهما، ومن ثم يمكن نقلهما من مكان إلى آخر لمصلحة شعب مختار متخيل ومسلح بأفضل الأسلحة المتطورة التي أنتجها العلم المنفصل عن القيمة، وبأفضل المنتوجات المتقدمة التي أفرزتها التكنولوجيا المحايدة. فالصهيونية، مثل مابعد الحداثة، هي أيديولوجيا السرديات الصغرى التي ترفض الإيمان بالسرديات الإنسانية الكبرى، وهي سردية الشعب اليهودي المختار في أمتهم/ دولتهم التي تتسم بالكمال والنقاء.

يبرز رسم الحداثة ومابعد الحداثة على هذا النحو البنى العميقة للأيديولوجيات الطوباوية كلها، بما في ذلك النازية والصهيونية، ويمكن تتبع هذه البنى في أنموذج العلمانية الشاملة ورؤيتها الكامنة، فهي أنموذج ينكر الخصوصيات الثقافية والإنسانية، ويؤدي إلى تفكيك، وربما تدمير، كل ما هو إنساني وفريد وأصيل، حيث يُلقَى الإنسان بعيدًا من التاريخ المركب والحضارة ليقع في عالم المادة الأداتية الواحدية البسيطة لخدمة مصالح جماعات مختارة متخيلة.

الملاحق

مراسلات مع زيغمونت باومان

24 شباط/ فبراير 2006

عزيزي الأستاذ الدكتور زيغمونت باومان

آمل أن تكون في أحسن حال، وأشكرك على إذنك الكريم [لدار بوليتي برس في لندن] بأن تمدني بوسائل الاتصال بك. لقد استهوتني كتاباتكم عن الثقافة والحداثة ومابعد الحداثة، أما أنا فحصلت على ليسانس الآداب الممتازة في اللغة الإنكليزية وآدابها في أيار/ مايو 1999، وعلى درجة الماجستير في السيميولوجيا والنظرية الأدبية في تشرين الثاني/ نوفمبر 2004، وكانت أطروحة الماجستير عن الفيلسوف والناقد بول ريكور وتحدي السيميولوجيا. واقع الأمر أن اهتمامي بكتاباتكم زاد على نحو سريع عندما اكتشفت أن فكركم له عظيم الأثر في مفكر عربي اسمه عبد الوهاب المسيري، وأنا أعد الآن خطة لأطروحة الدكتوراه بجامعة القاهرة عن «رسم الخرائط الإدراكية للحداثة وما بعد الحداثة».

مرفق طيه مسودة الخطة البحثية، وإني أتطلع إلى قراءة تعليقاتكم وملاحظاتكم النقدية قبل أن أتقدم بالخطة إلى قسم اللغة الإنكليزية بجامعة القاهرة.

تحياتي

حجاج علي

25 شباط/ فبراير 2006

عزيزي حجاج علي

أخجلتني - فلم أكن أعلم شيئًا عن كتابات المسيري (بل عن وجوده أصلًا) إلا من خلالك! وأستشف مما كتبته في خطتك البحثية أنه مفكر مهم وأصيل لا بد من أن تدخل أفكاره في تيار الخطاب النقدي الغربي. أي أعمال له متاحة باللغة الإنكليزية أو الفرنسية؟ وإني ممنون لك عن أي معلومات عن هذه الأعمال. وقد وصلني انطباع من خطتك البحيثة أنه توجد نقاط مشتركة كثيرة بين «الخرائط الإدراكية» التي يطرحها المسيري وأنا، علاوة على بضعة اختلافات مهمة، وهذه حالة مثالية لمقارنة نقدية مثمرة - ربما ينبثق منها خريطة «ثالثة» (وكلما كثرت الخرائط، كان أفضل، فأنا

أذهب إلى أن الخرائط الإدراكية تقوم على التكامل لا التصارع - فلا يمكنك أن تصل إلى نظرية تشمل كل شيء، بل إن كل نظرية تمثل إضاءة مسرحية تسلط الضوء على بعض عناصر الحدث بينما تجعل عناصر أخرى في الظل). وإني أتطلع إلى نتائج دراستك.

تصحيح واحد تبادر إلى ذهني عندما كنت أتصفح خطتك البحثية؛ لقد أخذت بالفلسفة البنيوية التي بشر بها كلود ليفي شتراوس لأنه فجَّر مفهوم الثقافة بحسبانها كلية متماسكة ومنغلقة على نفسها كما كان الباحثون يتعاملون معها من قبل، وأحل محلها رؤية تحتفي بمصفوفة من الإمكانات وسلسلة لانهائية من التحولات، وبهذا المعنى أوافق المسيري، ولا أختلف معه، إذا وجد في البنيوية «حداثة سائلة» قبل ظهور المصطلح إلى الوجود.

مع أطيب التمنيات بالتوفيق

زيغمونت باومان

في آذار/ مارس 2006 أرسلت إلى زيغمونت باومان ثلاثة أسئلة، لكن لم أتمكن من إيجاد تفصيلات رسالتي في بريدي الإلكتروني، ولم أجد سوى رد باومان على الرسالة:

1. في كتابه «سطوة المجاز»، يؤكد بول ريكور دور المجاز في إدراكنا للوجود، وقد لاحظت أن كتاباتك تقوم على الصور المجازية، فإلى أي حد تؤدي الصور المجازية دورًا مهمًا في كتاباتك؟

2. تسود صورة «البستان» أغلب كتاباتك عن الحداثة الأوروبية الصلبة، وقد استخدمتها في الإشارة إلى محاربة الإبهام والالتباس، لكن تطبيق هذه الصورة المجازية يستبعد محاولات الإمبريالية الأوروبية تحويل باقي العالم إلى مادة نافعة تساعد أوروبا في تأسيس جنتها الحديثة أو فردوسها الأرضي، هلا تكرمت وشرحت هذه النقطة بالتفصيل؟

3. استخدمت صورة «أهل الصيد» في علاقتها بالحداثة السائلة تأكيدًا منك على تفتت الهوية في ما تسميه العصر السائل الحديث. ألا تعتقد أن هذه الصورة المجازية يمكن أن تستخدم في علاقتها بالحداثة الصلبة والمحاولات الأوروبية للقيام بممارسات أهل الصيد في باقي أنحاء العالم حتى تحقق أحلامها الطوباوية؟

أتطلع لإجاباتكم ونقاشكم المستفيض.

حجاج علي

28 آذار/ مارس 2006

عزيزي حجاج علي

أشعر بالأسف الشديد أنني، نظرًا إلى ضيق الوقت لا أستطيع أن أجيب عن أسئلتك الوجيهة والعميقة كلها كما ينبغي الإجابة عنها.

مرفق طيه إجابتي عن سؤالك الأول - ولأني مشغول كالمعتاد الآن، فإن الإجابة عن السؤالين الآخرين عليها الانتظار طويلًا بعدما تنتهي من أطروحة الدكتوراه! لكن يمكنك أن تجد بعض الإجابات الغامضة عن السؤالين الآخرين في كتيبات نشرتها عن العولمة وأوروبا.

تقبل اعتذاري، أطيب تمنياتي لك باستكمال دراستك.

زيغمونت باومان

لو أن الحكماء القدماء ما زالوا بيننا، وقرروا أن يقرأوا كتاباتي، لمالوا إلى وصف استخدامي الصور المجازية بالتفاهة، فقد قلل القدماء (ولا سيما أفلاطون) من شأن المجاز، ونفوه من عالم البحث عن الحقيقة، وأزاحوه إلى أرض البلاغة والخطابة الزائفة، وإن كانوا هم أنفسهم لا يبخلون على أنفسهم بالإمكانات الإدراكية التي يحظى المجاز بها! اعتقد القدماء أن المرء يستخدم المجاز كأدوات زخرفية للكلام، ومحسنات يمكن المرء أن يستغني عنها من أجل الوضوح، فمثلما أراد أنصار مدرسة الباوهاوس والحداثيون المتحمسون أن يُطهروا المباني من كل تفصيلات غير وظيفية، أراد القدماء أن يقضوا على منطق المجاز، فأصروا أن الغرض الوحيد من المجاز هو أن يؤثر المتكلم في المستمعين، وأن يبهرهم، وأن يحظى بتصفيقهم، وينال استحسانهم الذي يولد من مشاعر متقدة لا من صلابة عقل واعٍ وحذر.

بيد أن ذلك ليس وظيفة المجاز، أو على الأقل ليس المهمة الوحيدة التي يقوم بها. فعندما يتعلق الأمر بتجربة غير مألوفة تتطلب شبكة مفاهيمية كافية حتى يمكن فهمها وتحليلها، فإن المجاز لا غنى عنه في خدمة الخيال والفهم. فالصور المجازية أطر داعمة لا يمكن الاستغناء عنها، وربما كانت الأداة الأكثر فاعلية للفهم. ولنتذكر على سبيل المثال (أن المفهوم الأساس للسوسيولوجيا، أي مفهوم المجتمع (society)، دخل الخطاب الاجتماعي العلمي في نشأته بحسبانه صورة مجازية. وحتى الآن ما زال مفهوم المجتمع مرادفًا في الغالب الأعم لكل من «الصحبة» و«الرفقة» و«الزمالة» و«مخالطة الناس في ود ومودة»، لكن كان مصطلح «المجتمع» ينطبق على كلية مجردة لا تعرف الود والمودة على الإطلاق - وكل ذلك من أجل الوصول إلى فهم وتصور بصرين لجذور مجردة وغير مرئية لضغوط/ طرائق جديدة غير مألوفة لا اسم لها، ومن أجل رسم تصوري لطرائق يبلغ مداها آفاقًا بعيدة يصعب إدراكها «مباشرة دون وسيط» وإخضاعها للتدقيق الحسي المباشر. فعبر صورة «المجتمع» قيل إن الوضع غير المألوف يمكن استيعابه في الإطار الإدراكي المألوف، وإنه أقل غرابة أو اغترابًا مما كان يُفترض أن يكون عليه، وإن أشكال الفعل

التي عهدناها وتعلمناها ما زال يمكن توظيفها والوصول إلى نتائج جيدة. تلك العملية كانت بالغة الأهمية في تحويل جمع لا تصل الحواس إليه، أي تلك الكلية المجردة للسكان داخل أمة/ دولة، إلى «جماعة متخيلة» (imagined community).كما أن العملية الوظيفية الأدائية (أو «الفعل التأثيري بواسطة القول» في قاموس أوستين) ، تتسق تمامًا وسعي الدولة الحديثة الوليدة المرتبطة بعهد التراكم البدائي للشرعية إلى التعويل على الحنين الذي يبديه سكانها لهذه «الجماعة المفقودة». واقع الأمر أن الأصول المجازية لفكرة «المجتمع» نُسيت الآن في أغلبها، ولم يعد يمثل «المجتمع» صورة مجازية عندما نطبقه على جماعة كبيرة مجهولة من رعايا الدولة، مما يدل على نجاح تلك العملية.

تنطوي المقاربة المجازية على أثر آخر، غير مقصود في الغالب الأعم، وإن لم يكن بالضرورة لهذا السبب ينطوي على فائدة أو ضرر من الوجهة الإدراكية. فعلى طرفي التشبيه المجازي، تتوارى كثير من معالم المشبه والمشبه به عن الأنظار، فيظهر وجه الشبه، وليس التماثل، وفي حالة التشابه لا ننكر الاختلافات، بل نتجاوزها، ونضعها، إن جاز التعبير، «في ركن بعيد». فالصورة المجازية تعبر عن الجزء بالكل وعن الكل بالجزء في آن، فتُحول أشكال المشبه والمشبه به، فليس الأمر مجرد تسجيل لأوجه الشبه القائمة وكشفها، بل استحضار موضوع «ثالث» جديد وتشكيله. فالمقاربة المجازية فعل يقوم على الانتقاء والتمييز،
حيث نسلط الضوء على بعض السمات، ونلقي أخرى في الظل (وضع الأقواس أو الاختزال الظاهراتي)، فبينما نبرز أوجه الشبه، تأتي أوجه الاختلاف في مرتبة ثانوية، فيكون الاهتمام والتركيز من نصيب أوجه الشبه على نحو صريح أو ضمني، فتتصدر أوجه الشبه المشهد، وتعزف اللحن الأول، بل وتحدد باقي سمات المشبه والمشبه به، وفي الأحوال كلها، يتحيز المجاز في إدراك الموضوع الذي يحاول فهمه.

كل صورة مجازية، لهذا السبب، تنطوي على «نزعة اختزالية – متحيزة أو حتى متحزبة، لكن ذلك – في تصوري – سمة كل إدراك. وادعاء المجاز بالأصالة والامتياز إنما يستمد فحسب من تيسيره تحديد هذه السمة الكونية، إنها مفارقة أو حظ سيئ أن المجاز يتعرض للوم والاستهزاء لما يمكن – وينبغي – أن يعد من بين أصوله ومحاسنه الكبرى لا خصومه ومساوئه. فالصور المجازية تسلط الضوء على الحظ السيئ للتداخل، بل التفاوت والتباين بين الكلمات و«الأشياء»، وبين المعرفة وموضوعاتها – وأيضًا الطبيعة «التأويلية» للموضوعات، فعيب كل إدراك نحدده يتحول إلى أكثر البواعث فاعلية في تعزيز الجهد الإدراكي، ولربما ظل في غيابة الجب، لا في مصلحة المعرفة (تذكر، على سبيل المثال، ما قاله توماس كون عن أزمة الأنموذج وتناقضاته التي تحدث ثورات علمية). إن بقايا المقاربات المجازية تربة خصبة للجهد الإدراكي والتمثل الفكري وإعادة تدوير التجربة المتغيرة والتعبير عن أنماط الحياة المعدلة كما ينبغي، أما المنطقة الضبابية التي تحيط بالجوانب

الصغيرة الموجودة في بؤرة الضوء، فهي أخصب تربة للفعل القائم على البحث وإمعان النظر.

هذه هي السوسيولوجيا التي اخترتها، وسعيت جاهدًا إلى ممارستها (سوسيولوجيا تخاطب ممثلي دراما الحياة لا كاتبي السيناريو والمخرجين والمنتجين ومديري المسرح، سوسيولوجيا تحركها الرغبة في المشاركة في التأويل المتواصل لتجربتهم والاستراتيجيات التي يعدونها ويوظفونها استجابة لذلك، سوسيولوجيا ترمي إلى تعزيز نطاق اختيارات الممثلين ومساعدتهم في التوصل إلى اختيارات معقولة وفعالة). وهذه السوسيولوجيا ترى المناطق الضبابية موطنًا طبيعيًا، ومن ثم فالصور المجازية من بين الأدوات الأساسية، فالصور المجازية لها ميزة كبرى تتمثل في فتح آفاق جديدة بينما تكشف في الوقت نفسه عن حدودها وافتقارها إلى الشمول والقول الفصل.

في كتابه **شذرات من فلسفة الفن**، لاحظ جورج زيمل وجود أبعاد متداخلة غير واضحة وحدود ضبابية في لوحات الفنان رامبرانت، وقد أثنى على هذا الإخلال الواضح بمعايير التصوير باعتبارها تجليات لرغبة الفنان في استيعاب السمات الفردية الأصيلة لموضوعاته (الإنسانية!) التي لا يمكن الوصول إليها عبر مراكمة «سمات محددة» منسوخة ومتهافتة (فهي في الأساس، بخلاف السمات الفردية البشرية، مألوفة لكثير من البشر، وقلما تكون فريدة). وهنا يفشل وصف التجربة البشرية (بل يعجز عجزًا مزمنًا) في تلبية المعايير العلمية للوضوح. بيد أن البشر ليسوا موضوعات للمعالجة العلمية التي ابتكرها البشر من أجل معالجة الواقع غير البشري وتطويعه وإخضاعه وإحكام السيطرة عليه بينما يحتفظون بمناعة التحرر من أغلاله وقيوده، ومن ثم الاحتفاظ بحريتنا البشرية في الفعل. قدم زيمل وصفة أخرى تخاطب الفنون (هذه المرة من كتابه **الطبيعة الشذرية للحياة**، واعتقد أنها تنطبق على السوسيولوجيا بالقدر نفسه، حيث يقول زيمل إنه إذا كان صحيحًا أن الفنون بطبيعتها ترمي إلى تأليف كون يتسم بالكمال والرحابة والعمق والشمول، فإنه صحيح أيضًا أن كل لون فني شهده التاريخ قادر على أن يحقق هذه الغاية في جانب منها لا أكثر، فما من مجموعة تاريخية محددة من الألوان الفنية تتسع للكلية التي تضم محتويات العالم (أي، دعني أضيف، أن تستوعب لا نهائية الإمكانات التي تحملها العوالم البشرية أو تستحدثها، حيث تغلقها بقفل وتمهرها بختم). فالصور المجازية مفيدة للتفكير لأنها تكشف حقيقة جدليات القصد والأداء، ولا تخشى ما تفضحه وتكشفه وهي تفعل ذلك. خلاصة القول، إنني أذهب إلى أن التفكير بمساعدة المجاز ليس عملًا نستحي منه ونعتذر عنه، إلا إذا استحيينا واعتذرنا عن كوننا بشرًا أحياء يحيون بين الناس. فالمحاولات البائسة التي بذلها كثير من العلماء لاقتلاع الجذور المجازية كلها وإخفاء أي آثار تربطهم بالفكر والإدراك «العادي» (أي اللاعلمي أو ما دون العلمي) إنما هي جزء (ربما حتمي ومتوقع) من نزعة عامة للعلم، وهي نزعة واضحة وضوح الشمس منذ أن أمر أفلاطون الفلاسفة بأن يخرجوا من الكهف في حذر، وأن يضعوا مسافة بينهم وبين «الإدراك العام» لدى عموم الناس (ومن المعروف أن غاستون باشلار قد حدد ميلاد العلم

الحديث بظهور الكتب الأولى التي لم تبدأ من إشارة إلى تجربة مشتركة متاحة للجميع). وقد نجح العلماء في هذا المضمار، وإن كان في جانب منه وحسب. فبعض العلوم ألقت بسياج على نفسها أو صممت من البداية عالم «بيانات ومعلومات إمبيريقية» لا يصل إليها من ليسوا داخل هذه الحقول العلمية (أي باقي البشر)، وهذه العلوم ربما تصمم أيضًا لغة تتحرر هي الأخرى من كافة الروابط الدلالية مع الحياة العادية والتجربة العادية، حيث تتألف من مصطلحات متخصصة لا ماضيَ لها ولا إيحاءات ضمنية. في مثل هذه العلوم، يمكن استساغة، بل وتطبيق، المبدأ الذي ينص على نفي المجاز من أرضها، فهذا أمر مفيد من الوجهة العلمية البراغماتية، لأنه يمنحها ميزة أخرى تتمثل في التأكيد على نفي الإدراك العام ومن يحملون لواءه.

لكن علينا أن نتذكر أن استقلال العلوم عن التجربة المشتركة قد اكتسب أُسسًا مادية حصينة ومنيعة ورصينة من الوجهة التقنية، فلم تعد بحاجة إلى تحقيق الأمان لنفسها من خلال دفاع نشط يقوم به خطاب البنية الفوقية – فالحملات الصليبية أو الحروب المقدسة ضد النزعات الاختزالية الانتقائية غير الدقيقة للمجاز قد فقدت كثيرًا من قوتها الدافعة، وأخذ وقودها ينفد بسرعة. وهكذا فإن بعض الأصوات التي كانت تُدان في العقود المنصرمة باعتبارها أصواتًا هرطوقية، تعلو اليوم وتأخذ مكانتها، ويكفي هنا أن نذكر أحد أحدث هذه الأصوات، وأعني به مقالة س. فينيز آبهام «هل علم الاقتصاد علمي؟ هل العلم علمي؟» (كريتيكل ريفيو،2005)، ففي هذه المقالة يطور فينز وصف نانسي كارترايت للطبيعة بأنها «تميل إلى غزارة جامحة»، ويؤمن بدعوة كارترايت إلى استحداث نماذج (علمية) مختلفة لأغراض (إدراكية ومعرفية) مختلفة (وهذا ما يفعله المجاز بالضبط!)، فما من أنموذج وحيد يلبي الأغراض كلها على أكمل وجه. وربما تنطوي هذه الفكرة على رؤية متحيزة ومتحزبة من منظور «العلوم الطبيعية» (التي تتحصن، دعوني أكرر، في حصن حصين من التجارب لا يصل إليه «العوام» ولا يألفونه أبدًا)، وعندئذ، كما يؤكد آبهام في صواب، تكون هذه الفكرة هي الخيار الوحيد بلا ريب وبلا منازع لدراسة البشر – ذلك لأن سلوك البشر عالم فسيح ومركب إلى أبعد الحدود، ويصعب على أي أنموذج أن يتنبأ به. ولذا فإن النماذج المختلفة لها وظائف مختلفة، ولذا لا يوجد أنموذج يمكنه استيعاب تبدلات واقع السلوك البشري وتحولاته كلها على أكمل وجه. بيد أن ذلك هو ما تفعله الصور المجازية بالضبط، في وعي وبكل وضوح، ولذا فهي تطيع بكل إخلاص يفوق كل من ينتقص من قيمتها الأمر الملزم بأن «ينتبه المرء إلى الطبيعة الموقتة الظرفية للنماذج، وأن يحتقر أي ميل إلى تقديس قوانين مستمدة من النماذج، حتى وإن كانت أنفع النماذج وأروعها».

إنني أعترف أن استخدام الصور المجازية يجعلنا نضع لأنفسنا أهدافًا أقل طموحًا وكمالًا وتخذلقًا مما وضعته العلوم الحديثة في ما يسمى بحركة **العاصفة والاندفاع** التي اتسمت بها مرحلة حروب الاستقلال (والعلوم الاجتماعية الباكرة عندما كانت تصارع من أجل الالتحاق بها

وبصحبتها)، لكنني أنكر أن هذا يعني أن استخدام الصور المجازية علامة معرفة أقل وزنًا ومكانة؛ فاستخدام المجاز ينبثق من مسؤوليتنا تجاه الذات/ الموضوع البشري المتحمل في نشاط يعرف باسم «السوسيولوجيا»، ، ويشير إلى هذه المسؤولية، وهذا النشاط هو المصدر الوحيد لأي سلطة يمكن أن ندعيها أو نكتسبها. فاستخدام المجاز يشير إلى رفضنا العمل في ظل ادعاءات زائفة، ورفضنا الطموح إلى سلطة أكبر مما يمكن الحصول عليه في الواقع، ورفضنا تشويه تواصل الذات والموضوع (نعم التواصل، ذلك لأن الذات والموضوع بشر، ولكل منهما لسان) في مصلحة الذات (السوسيولوجيين). وهذه ليست مسألة اختيار استراتيجية إدراكية، إنها أيضًا (وهذا هو الأهم) اختيار أخلاقي، إنها قرار بتحمل المسؤولية تجاه مسؤولية السوسيولوجيين الطوعية أو غير الطوعية، الذاتية أوالموضوعية، إنها فعل يفترض موقفًا أخلاقيًا تجاه المهنة والمستفيدين المحتملين منها.

يوضح سيغفريد كراكوار (في كتابه **التاريخ:الأشياء الأخيرة قبل الأخيرة**) «أن الأمن الذي كان مقصورًا على أهل أو قوم بعينهم أفسح الطريق إلى اضطراب يتجاوز الأهل والأقطار»، أي إلى «شعور عارم بالعجز والهجر»، شعور بالتيه والضياع في ساحات معادية مجهولة المسالك، ويكمن الخطر في أنها «تدفع كثيرًا من الناس، أغلبية الناس على الأرجح، بأن تأوي مُهرولة إلى معتقد مريح يؤلف بين الجميع. بعد هذا العرض يثني كراكوار على إرازموس لما كان «يهيمن عليه من خوف من كل ما هو ثابت»، لأنه اعتقد أن «الحقيقة تتوقف عن كونها حقيقة بمجرد أن تصبح دوغماطيقا، فطالما أننا نعلم أنه ليس لأي من الأسباب المتصارعة الكلمة الأخيرة أو القول الفصل في القضايا الأخيرة المتنازع عليها، فعلينا، كما يقول كراكور، أن نبحث عن «طريقة تفكير وحياة إذا استطعنا أن نتبعها ستسمح لنا بأن نشعل النيران في الأسباب والعلل، ومن ثم نتخلص منها – طريقة نسميها إنسانية، نظرًا إلى عدم وجود كلمة أفضل أو كلمة أخرى يمكن تسميتها بها.

حوار مع عبد الوهاب المسيري

دار هذا الحوار على مدار اثني عشر شهرًا، بداية من حزيران/ يونيو 2006 وحتى أوائل حزيران/ يونيو 2007. فقد كنت أعمل مع عبد الوهاب المسيري خلال هذه الفترة في مكتبه، وأتيحت لي الفرصة بأن أثير كل الأسئلة التي كان يجيب عنها بكل أريحية.

في حزيران/ يونيو 2007، سافرت إلى ألمانيا في مهمة علمية قصيرة، وأخذت أحرر هذا الحوار، ثم سافرت إلى تركيا، وساعدتني دراستي هناك أن أثير أسئلة جديدة في ما يتعلق بالحداثة والعلمانية. وفي ألمانيا وتركيا كليهما، كرست كثيرًا من وقتي لدراسة فكر إريك فوجيلين، وأخبرت المسيري عن التشابه المذهل بينهما في المنهج والافتراضات والنتائج. ولذا أشرت إلى تأثير إريك فوجيلين في المسيري في بضع صفحات في أطروحة الدكتوراه. وخلال إقامتي في تركيا، أرسل إليّ المسيري بعض المقالات التي يمكن أن تساعدني في رؤية الالتقاء والاختلاف الفكري بينهما، وطلب مني المسيري أن أرسل الحوار إليه حتى يحرره قبل أن أضمه إلى أطروحة الدكتوراه.

الأربعاء، 14 أيار/ مايو، 2008، 12:30مساءً

عزيزي حجاج

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...وبعد،

هذه هي المقالات التي قد تفيد في الدراسة المقارنة بيني وبين إريك فوجيلين. توجد بعض المقالات باللغة العربية فقط، سنقوم بإرسالها إلى الترجمة، ثم نرسلها إليك فور الانتهاء منها.

رجاء إرسال حوار المقارنة بيني وبين زيغمونت باومان لتحريره وإرساله إليك بعد ذلك.

لقد قرأت رسالتك للدكتوراه وهي متميزة بالفعل. بارك الله فيك.

مع خالص مودتي وتقديري

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

د.عبد الوهاب المسيري

السبت، 17 أيار/ مايو 2008، 7:29

عزيزي حجاج

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...وبعد،

مرفق طيه الحوار بعد تحريره. وأعتقد الآن أنك تعرف أفكاري أكثر مني فيمكن أن تحرر كما تشاء.

مع خالص مودتي وتقديري

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

د.عبد الوهاب المسيري

الثلاثاء، 3 حزيران/ يونيو 2008، 2:02 صباحًا

عزيزي الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري

شكرًا جزيلًا على اهتمامك، وإرسالك تفصيلات المؤتمر القادم عن عبد العزيز حمودة.

ما زال لي طلبان عندك: **أولًا**، أكون ممنونًا لك إذا تكرمت وحررت السؤال الأخير في الحوار الذي سأضمه لأطروحة الدكتوراه، **ثانيًا**، آمل أن ترشح لي عددًا من أسماء المفكرين العرب أو الإسلاميين الذين اهتموا بفكرة الغنوصية أو العلمانية على نحو يقترب من معالجتك وفوجيلين لهذه الفكرة، علمًا بأن هذا الأمر مهم جدًا لمشروع ما بعد الدكتوراه.

خالص احترامي وتقديري

حجاج

(لم يرد المسيري على هذه الرسالة فقد كان مشغولًا جدًا ومتعبًا إلى حد كبير، وفارق هذا العالم بعد شهر في الثالث من تموز/ يوليو 2008). وفي ما يلي الحوار الذي حرره قبل وفاته:

في مراسلة مع زيغمونت باومان في عام 2006 علق على خطتي البحثية لأطروحة الدكتوراه، قائلًا إنه يشعر أنك مفكر أصيل لا بد من دمج أفكاره في الخطاب العام الذي يتناول النقد الذاتي الغربي، بل إنه طلب أن يعرف إذا كانت لك أعمال باللغة الإنكليزية أو الفرنسية، فكيف قرر مفكر عربي شهير مثلك أن يستخدم مهاراته النقدية كأستاذ للأدب الإنكليزي في رسم الرؤية الكونية للحداثة وما بعد الحداثة؟

على رغم أنني لا أؤمن بالحتمية أو الجبرية، فإنني أؤمن كل الإيمان بأننا جزء من سياقنا التاريخي والثقافي الذي تشكل على مدار مئتي عام على يد الحداثة الغربية وطموحاتها الإمبريالية

لإنهاء التاريخ والجغرافيا على السواء، وفي أعمالي الأولى التي تعود إلى السبعينيات، وعلى وجه الخصوص **نهاية التاريخ** (1973)، **والفردوس الأرضي** (1979)، ذهبت إلى أن الحداثة رؤية كونية تعمل على تحقيق حلم الكمال والفردوس الأرضي، وهو حلم راود النازية والصهيونية بالطبع، فاضطلع الصراع العربي - الإسرائيلي بدور في قراري بأن أطرح نقدًا جديدًا للحداثة أكثر شمولًا ليستوعب جميع الحركات الغنوصية التي تبحث عن حلول نهائية من أجل إقامة مجتمع مثالي، لكنني أصبت بدهشة كبيرة عندما اكتشف أن الدراسات الغربية حتى الثمانينيات قلما وضعت النازية والصهيونية داخل الخطاب النقدي عن الحداثة، وبعدما حصلت على الدكتوراه في الشعر من جامعة روتجرز في عام 1969 تعرفت إلى محمد حسنين هيكل الذي كان رئيس تحرير جريدة **الأهرام**، وعندما اكتشف أنني مهتم كثيرًا بالصهيونية بحسبانها رؤية للعالم تلتقي في أوجه كثيرة مع الحداثة الغربية، نصحني بأن أكرس نفسي لدراسة الصهيونية. وعندما بدأت دراستي في نقد الحداثة الغربية، كنت متأثرًا إلى حد كبير بالماركسية الإنسانية، فكنت أؤيد المادية والتفسير المادي للوجود الإنساني، لكنني كنت شغوفًا بالماركسية لما كانت تحظى به من أسس نظرية قوية، كما أنها منحتني في ذلك الوقت أدوات النقد الإنساني الذي يكشف اغتراب الإنسان في العصر الحديث، ولكن مع تدهور الحركات اليسارية وصعود الإسلام السياسي بدأت أتخلى عن التفسير المادي للتاريخ وتحولت إلى أنموذج إسلامي طورته بنفسي، وهو أنموذج يضع مسافة بين الخالق والمخلوق، والخالق والطبيعة، والإنسان والطبيعة، أدركت أن الإسلام يطرح رؤية كونية ترفض الرؤية المادية التي يمثلها بروميثيوس وفاوستس، إنها رؤية تدعو إلى توازن بين الإنسان والكون بدلًا من تحقيق الفردوس الأرضي أو وضع نهاية للتاريخ أو تسخير الإنسان والطبيعة لمصلحة الأقوياء، لقد اكتشفت النزعة الإنسانية في الإسلام. وقد انتشرت أخيرًا عبارة «نهاية التاريخ»، وهي تعني أن التاريخ في تركيبته وبساطته سيصل إلى نهايته عند نقطة ما، نقطة ثابتة تمامًا تنتهي عندها الصراعات والثنائيات والخصوصيات، وساعتها يسيطر الإنسان تمامًا على بيئته ونفسه، وسيجد حلولًا علمية نهائية لكل مشكلاته وآلامه، فالمعرفة العلمية وفق هذه الرؤية، هي المعرفة التي ستجعلنا نتحكم في قانون الضرورة وتمنحنا القدرة على تشييد صهيون علمية، أي يوتوبيا تكنولوجية تكنوقراطية، ونلاحظ أن من يؤيدون نهاية التاريخ يقيمون أفكارهم على رؤية علمية ضيقة وسببية صارمة. إنهم يتصورون أن العلم سيؤدي إلى معرفة يقينية كاملة شاملة، والمفارقة أننا نلاحظ أن هذه الافتراضات فقدت صدقيتها في الدوائر العلمية التي أصبحت واعية على نحو متزايد بصعوبة تحديد الظواهر الطبيعية (مبدأ اللايقين في العلوم)، وعلى الرغم من ذلك فإن محاولة الوصول إلى درجة عالية أو كاملة من اليقين ما زالت تسود بين كثير من الباحثين في حقل العلوم الإنسانية، مشكلة نهاية التاريخ كامنة في كثير من الأنساق الفلسفية، لكنها أصبحت فكرة محورية في الحضارة الغربية بعد عصر النهضة عندما انتشرت الرؤية المتمركزة حول الطبيعة، ويمكننا القول إن أشكال اليوتوبيا في عصر النهضة في الغرب هي أحد مظاهر هذه الفكرة

المحورية، فأغلبها يوتوبيا تكنوقراطية تكنولوجية تقف خارج مسار التاريخ الإنساني لأنها كما يقال تدار بطريقة عقلانية شاملة، وتقوم على وعي بقانون علمي طبيعي لا يرتبط بالقوانين البشرية أو التاريخية الاجتماعية، فثمة افتراض بأن قوانين العقل تتطابق وقوانين الطبيعة، وأن ما هو عقلاني مرادف لما هو طبيعي أو مادي، أو ما أفضل أن أسميه «الطبيعة/ المادة».

يظهر رفض التاريخ بشكل أكثر تعقيدًا في عصر الاستنارة، وتتضح رؤية حركة الاستنارة في الفلسفات الهيغلية والفلسفات المعادية للفلسفة الهيغلية. فبينما تأخذ الفلسفات المعادية لهيغل موقفًا معاديًا للتاريخ بكل وضوح، يختلف الأمر قليلًا في ما يتعلق بالفلسفات الهيغلية التي تشير غالبًا إلى القوانين التاريخية والحقب التاريخية والحتميات، لكنني أذهب إلى أن الفلسفات الهيغلية ليست أقل عداءً للتاريخ من الفلسفات المعادية للفلسفة الهيغلية، فالفكر الهيغلي يفترض وجود فكرة لا وجود مادي أو نسبي لها، تدفع التاريخ والمجتمع والبشرية والطبيعة. هذه الفكرة لها أسماء كثيرة: الفكرة المطلقة، والعقل المطلق، والروح اللانهائية، ...إلخ. غير أن هذا المطلق غير الرباني ليس ساكنًا، فلا يمكنه أن يعرف نفسه خارج الطبيعة والزمن والتاريخ، وهذا يتحقق عبر عملية جدلية تتفاعل فيها الأقطاب المتعارضة وتتداخل حتى تتوافق وتتآلف في مركب جديد في نهاية المطاف. وعليه، تنتهي فكرة الإنسانية باعتبارها ظاهرة فريدة مستقلة داخل منظومة الطبيعة. وصدق من قال إن الهيغلية لا مكان فيها للثنائية، وأنها لا تفصل المادي عن المثالي، والطبيعي عن الإنساني، أو المقدس عن الدنيوي، لأن كل شيء سوف يختزل إلى عنصر واحد، مادي فعلًا، وروحي اسمًا. فالفكر الهيغلي ينظر إلى الواقع من منظور نهاية التاريخ فحسب، عندما يتمثل العقل المطلق، بل ويتجسد، في الطبيعة، ويتحقق القانون العام في التاريخ، وعندئذ ينتهي الجدل والتدافع والمعاناة، عندما يجد الإنسان حلولًا لانهائية لجميع مشكلاته ويتحكم تمامًا في كل الأشياء. لكن إحدى المفارقات هنا تكمن في أن لحظة التحكم الكامل هي نفسها اللحظة التي ينتصر فيها الإفراط في التبسيط والاختزال على الإنسانية المركبة، وفلسفة البعد الواحد على فلسفة الأبعاد المتعددة، والطبيعة على الإنسان.

في رسم خرائط حركة الاستنارة بوصفها مقولة سردية للحداثة، أشار باومان إليها باعتبارها سردية غنوصية تسعى إلى تحقيق العلو، لكن ذلك تحول إلى عدوان ضد العلو، سواء أكان ماديًّا أم ميتافيزيقيًّا، إلى أي حد تتفق وهذه الرؤية؟

يعتمد الخطاب الفلسفي عن الحداثة على إشارات ورموز تشكل رؤية متكاملة للعالم. لكن هذه الرموز والإشارات يمكن أن تقف عائقًا بيننا وبين المعرفة. فمصطلح «التنوير» في الخطاب التحليلي العربي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الحداثة، والإيمان بقدرة العقل البشري على اكتساب المعرفة التي يحتاج إليها لإضاءة أغلب، إن لم يكن كل، الظواهر والأشياء وفق فهم للواقع المادي.

وهذا ما يجعلنا نذهب إلى أن الاستنارة فلسفة مادية عقلانية صلبة تحاول أن تمنح مركزية للإنسان، وأن تقدم منظومات أخلاقية شاملة من دون إشارة إلى التقاليد الدينية القائمة. والاستنارة بهذا المعنى تعطي مركزية للإنسان وتتوقع منه أن يتجاوز عالم الطبيعة وذاته الطبيعية. وهذه الرؤية الكونية تمنح الإنسان ثقة عالية بالنفس وتفاؤلًا كبيرًا في ما يتعلق بحاضره ومستقبله، لكن هذه الرؤية المثالية صاحبها تصور للإنسان بأنه ابن الطبيعة.

وهكذا، فإن الإنسان الذي يفهم الواقع ويسيطر عليه ويعيد تشكيله قد حل محله إنسان خاضع للتفكيك والاختزال إلى عناصر مادية، فأصبح الإنسان جزءًا لايتجزأ من صيرورة مادية لا ثبات لها أو وحدة أو معنى أو تجاوزًا. فلم يكن فلاسفة الاستنارة سوى دعاة استنارة مظلمة تنكر حقيقة الذات والموضوع، وتكشف أن العقلانية المادية تؤدي، في التحليل النهائي، إلى اللاعقلانية المادية.

إن خطاب مدرسة فرانكفورت يدور حول «مأساة الاستنارة» و«الليل البارد للاستنارة»، مما يوضح كيف دعت الاستنارة الإنسان إلى التعامل مع الطبيعة على أنها مادة نافعة، فكان مشروع الاستنارة محاولة لتحرير الإنسان من رهبة القوى الطبيعية، لكن التقدم في التحكم في الطبيعة يصاحبه تأكل للحياة العاطفية الداخلية للإنسان ومشاعره، وكلما تحطمت الطبيعة بكفاءة وسهل استغلالها، يتفكك الإنسان ويختفي الكل الإنساني تدريجيًّا. هذا هو جدل الاستنارة: تقدم في السيطرة على الطبيعة يصاحبه تفكيك للإنسان. والأدب الغربي كان واعيًا بالجوانب المظلمة للاستنارة، فالأدب الرومانتيكي على سبيل المثال كان احتجاجًا على الانفصال المتزايد للإنسان عن العالم، وعلى العلوم الطبيعية التي حولت الإنسان إلى مادة ميتة. كما أن الأدب الحداثي تعامل مع الإنسان من منظور الاستنارة المظلمة، فكل الأفكار التي تدور حول الانعزال والانتحار والقلق والإحساس بعبثية الوجود وانعدام معنى الطبيعة، وعجز الإنسان عن تجاوز الواقع، واستيعابه في كيانات ضخمة تحطمه وتوجه وجوده، كل هذه الأفكار إنما تنبثق من وعي الكاتب الحداثي بالاستنارة المظلمة واحتجاجه عليها.

في رسم دور فلاسفة الاستنارة، أشار باومان إليهم مجازاً بأهل البستنة وأهل التشريع الذين استحوذت عليهم فكرة تحقيق الكمال والفردوس الأرضي، كيف ترى دعاة الاستنارة وغيرهم من أعلام الفكر الغربي؟

في معظم كتاباتي، أفضل أن أشير إلى دعاة الاستنارة وفلاسفة غربيين آخرين باعتبارهم أنصار الفلسفة المادية الذين يطرحون تفسيرًا واحديًّا اختزاليًّا للواقع المركب الذي نعيش فيه. وربما كان توماس هوبز أول من عرف هذه النزعات الظلامية الكامنة في العقلانية المادية عندما أكد أن حالة الطبيعة إنما هي حالة حرب للجميع، وأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان. فالعقد الاجتماعي بين

البشر لم يكن نتاجًا للفطرة السلمية بداخلهم، بل نتاج الخوف المفرط بعضهم من بعض والرغبة في البقاء. لقد أقاموا دولة لتسودهم وتريح بالهم. ويتفق ميكافيلي مع هوبز في هذه النقطة. أما سبينوزا ونيوتن فوصفا عالمًا آليًّا بكل ما فيه، حيث تذوب الذات في حركة الكون الآلية. ووصف جون لوك العقل بأنه صفحة بيضاء تتراكم عليها الانطباعات الحسية في صورة معرفة، وقال بنثام إن أخلاق الإنسان تتقيد بدوافعه وغرائزه فحسب. أما ماركيز دي ساد وداروين وفرويد فأجمعوا أن لكل إنسان ذئبًا بداخله، وأن ذاته المتحضرة ليست سوى قشرة هشة تخفي هذا الظلام الداخلي. وذهب يونج إلى أنه لا توجد ذات فردية، بل ذات جمعية محملة بالنماذج الأصلية. أما نيتشه، فقد بلور أسس الاستنارة المظلمة عندما وصف الذات بأنها حيلة استخدمها الضعفاء لإخفاء براءة الأقوياء وعفويتهم، فهي تفرض مُثلًا وهمية لوجود ثابت في عالم الصيرورة. لكن المرء يقنع نفسه بأنها قناع أو أسطورة أو حكاية خيالية، أو أيديولوجيا، أو سك كلمات جديدة، أي إن الذات ليست حقيقة. وأما ماركس، في لحظاته المادية غير الإنسانية، فقد اتخذ موقفًا مشابهًا إلى حد كبير، فهو الآخر ذهب إلى أن الذات الإنسانية المستقلة كانت سرابًا، وأن الذات الفردية المستقلة يقبع وراءها صراع طبقي مستمر وأدوات إنتاج.

لكن كيف نضع ميكيافيلي وهوبز ولوك وسبينوزا ونيوتن وروسو وساد وداروين وماركس ونيتشه وفرويد وغيرهم في سلة واحدة، على الرغم من أنهم ينتمون إلى فترات تاريخية مختلفة وتيارات فكرية مختلفة؟

هذا سؤال في غاية الأهمية، والإجابة عنه مفتاح إسهاماتي الفكرية.

في نقدنا الحداثة الغربية، علينا أن نتجاوز الطريقة التاريخية في التحقيق ودراسة آثار المؤرخين، وأن نتبنى بدلًا من ذلك فكرة الأنموذج. وتكمن المقدرة التفسيرية للنماذج في أنها تتجاوز الاختلافات والتفصيلات الدقيقة من أجل الكشف عن نقاط تشابه بين نظريات وفلسفات تبدو مختلفة في ظاهرها. ويمكن أن تمدنا نقاط التشابه هذه بفكرة محورية متواترة ورؤية مشتركة للعالم.

يدّعي هوبز أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن الواقع ليس سوى ساحة حرب للجميع ضد الجميع. وكان مكيافيلي ماديًّا نفعيًّا يدافع عن حوصلة كل الأشياء، بما في ذلك الإنسان. وقد أثبت نيوتن وكوبرنيكوس خطأ القول بمركزية الأرض، فظهرت رؤية للكون تؤكد مركزية الشمس. وقام عدد من الفلاسفة الماديين الآخرين مثل سبينوزا بتفكيك شامل للذات الإنسانية، وطرح رؤية مادية آلية للإنسان والكون. ويمكن تتبع هذه الفكرة المحورية في مفهوم جون لوك عن العقل باعتباره صفحة بيضاء تسجل الانطباعات الحسية على نحو آلي، وتصدر عنها تصورات وأفكار معقدة. وعلم نفس السلوك ليس استثناء لأنه نشر هذا التصور الآلي المادي للإنسان والعقل.

لكن هل فكرة الأنموذج بهذا المعنى تبرر اختزال الإسهام الكامل لكل فيلسوف في عبارة شهيرة له؟

أنا أستاذ للأدب الإنكليزي، وتأثرت كثيرًا بآراء مدرسة النقد الجديد التي ازدهرت في الخمسينيات، وكنت شغوفًا بفكرة «القراءة اللصيقة» التي تساعد الناقد على تتبع العبارات الدالة والصورة المجازية التي يمكن أن تساعده في الوصول إلى معنى خاص للنص من دون الادعاء بأنه التفسير النهائي والصحيح دون سواه. فليس غريبًا أن أستخدم الصور المجازية كأفضل أداة لتتبع النماذج المهيمنة في الفكر الغربي. وقد اكتشفت أن النماذج يمكن تعريفها بأنها نتاج المقدرة على صوغ صور مجازية سائدة وشاملة في كُلٍّ متسق. والنماذج التي صُغتها لم تظهر إلى الوجود بين عشية وضحاها، بل هي ثمرة قراءات متبحرة في الفلسفة الغربية. وقد توصلت إلى أن الفكر الغربي يمكن فهمه من خلال صورتين أو أنموذجين أساسيين: الأنموذج العضوي والأنموذج الآلي. أما الأنموذج العضوي فيشبه البشر أو الوجود الإنساني بأسره بنبات أو حيوان، وأما الأنموذج الآلي فيصور المجتمع الإنساني على أنه آلة مكتفية بذاتها. فالصورتان الآلية والعضوية تنتميان إلى أنموذج مادي يستمد حركته من الداخل ولا يحتاج إلى شيء خارجه. وخلال القرن التاسع عشر حلّ محل الصورة الآلية التي جاء بها نيوتن والفلسفة المادية صورة عضوية، لكن الأنموذج المادي ظل كما هو، فقال داروين إن الإنسان يمثل حلقة واحدة في سلسلة التطور وإنه لم يكن من أصل رباني، بل إنه ينتمي إلى القردة وفق قوانين التطور البيولوجي. وجاء من بعد داروين كل من كارل ماركس وآدم سميث، فأكد كلاهما أن المجتمع صراع في جوهره تحكمه محددات مادية اقتصادية. ثم جاء

فرويد وأعلن أن الوعي واللاوعي تحكمهما قوانين الحركة البيولوجية الآلية، وأن اللاوعي يحركنا في الأصل، وتحكم لاوعينا قوى ظلام مثل الجنس، فنحن لسنا أحفاد القردة، بل إن القرد يقبع داخل أعماقنا، ويسيطر على كل ما نقوم به، بل ذهب فرويد إلى أننا لن نعي الحقيقة بداخلنا وإنما ما يبدو لنا حقيقة.

حاولتم كشف أهمية النماذج المهيمنة في الفكر الغربي في علاقتها بالحداثة والهولوكوست، كيف تختلف الهولوكوست على سبيل المثال، عن محاكم التفتيش في إسبانيا أو الحروب الصليبية؟

الهولوكوست لحظة نماذجية للحداثة الغربية، وهي تكشف إمكانًا كامنًا في الرغبة الحديثة في الوصول إلى الكمال والكفاءة. ويذهب زيغمونت باومان في كتابه **الحداثة والهولوكوست** إلى أن النازيين بعد ليلة الزجاج المحطم اكتشفوا أنهم لن يستطعوا تحقيق أهدافهم من خلال سلسلة مذابح شعبية مدبرة لأن مثل هذه المذابح الشعبية ستستغرق سنوات طويلة حتى يُقضى على اليهود، كما أنها تتطلب إثارة الجماهير وتنطوي على عواطف ومشاعر، صحيح أنها مشاعر كراهية، لكنها

مشاعر على أي حال. أما النازيون فكانوا أهل تحديث صارم وعلمانية صارمة، فطوروا أنموذجًا عقلانيًا للغاية في سبيل التحديث، فلم يستطيعوا تحمل المشاعر أو أي عناصر أخرى تبطئ حركتهم أو تعيق الاستغلال العقلاني الكامل للموارد البشرية والطبيعية بأسرع وتيرة ممكنة. فإذا وجدت الدولة النازية العقلانية والعلم النازي العقلاني أن أناسًا ما ليسوا سوى كائنات طفيلية أو غير نافعة، فلا بد من التعامل معهم والقضاء عليهم. فالكائنات عديمة القيمة - أو «الأفواه التي تأكل ولا تنتج» - يمكن التخلص منها ونقلها إلى مكان آخر، مثلما حدث مع الغجر والشواذ والسلاف والمفكرين أصحاب الآراء المخالفة والأطفال المعاقين وكبار السن واليهود. فلا محاكم التفتيش ولا الحروب الصليبية كانت تحكمها أيديولوجيا تهدف إلى إبادة عرق بأكمله من أجل تحقيق الفردوس الأرضي.

هل هذا هو السبب وراء اهتمامك بنقد الشمولية الغنوصية باعتبارها إحدى أهم عواقب الحداثة وظهور الأوبرمنش (السوبرمان) والأونترمنش (السبمان أو ما دون البشر)؟

استخدامك للكلمات الألمانية هنا أمر في غاية الأهمية لأن الهولوكوست النازي، كما قلت من قبل لحظة نماذجية، واستخدام هذه الكلمات الألمانية له مقدرة تفسيرية أعلى. فالإنسان الحديث، على الرغم من كل الحديث عن المساواة، يرى البشرية من نفس الرؤية القائمة على هذه الثنائية. أحد طرفي هذه الثنائية هو الأوبرمنش (السوبرمان) أو الإنسان النيتشوي، الذي يمثل قمة التطور الطبيعي الذي له قانونه الخاص به، إنه يمثل أيضًا عضو النخبة التكنوقراطية الحاكمة، وهو أستاذ الغنوص (المعرفة) الذي سيتمكن من حل كل المشكلات. أما الطرف الآخر فيتمثل في الجماهير وعامة الناس والموظفين البيروقراطيين الذين يتلقون الأوامر ويطيعونها طاعة عمياء، فينفذون الأوامر من دون جدال، إنهم الأونترمنش (ما دون البشر) الذين يتحركون في الحيز الذي اختير لهم مسبقًا.

طبَّق الإنسان الغربي الحديث الرؤية الثنوية الصارمة نفسها على سكان المعمورة، فالإنسان الغربي أستاذ الغنوص الذي يملك كل الحقوق، أما باقي البشر فلا حقوق لهم، فهم مجرد أداة ومادة وظيفية. في الفكر الغنوصي، لا يرتبط الإنسان الروحي بالزمان والمكان الذي يعيش فيه، فقد وجد نفسه في هذا العالم الخطأ، ولذلك فهو يتذكر دائمًا أصله الرباني ويشعر بالاغتراب عن البيئة المحيطة به، ونتيجة لذلك يرفض العالم وطبيعته البشرية والجدل والثنائيات، والموت ووحدة الروح والجسد، إنه يرفض فكرة الفناء ويتطلع إلى البليروما التي ينتهي عندها الجدل والثنائية.

أما الإنسان الغنوصي الحديث، فهو إنسان مغترب، بلا وطن، وفي حالة صراع دائم مع الطبيعة، فقد وجد نفسه في عالم ليس من صنعه، وهو دائمًا يحلم بمدنية تكنوقراطية علمية فاضلة تتحقق فيها السيادة العلمية الكاملة على الطبيعة، وتنتهي كافة الثنائيات بعد تراكم المعرفة، ولكن

مفهوم العودة عند كل من الإنسان الروحي، والإنسان الحديث يعد مفهومًا أساسيًا في الغنوصية. فالإنسان الروحي يعود إلى الحقيقة – البليروما – ويذوب فيها، ويظهر جوهره الإنساني الحقيقي، وهو جوهر رباني، فلا فرق بين الإله والإنسان، لأن الجزء يذوب في الكل، والكل هو البليروما.

إن الأيديولوجيات الحديثة هي أيديولوجيات تعود إلى المطلق وتذوب فيه، فالشاعر الرومانسي يعود إلى الطبيعة ويذوب فيها، والشعبوي يعود إلى الشعب ويذوب فيه، والصهيوني يعود إلى الأرض ويذوب فيها، والمفكر الثوري يعود إلى الطبقة العاملة ويذوب فيها حتى يتحقق المجتمع الشيوعي، وهو مجتمع يمثل حالة البليروما.

جميع المجتمعات العلمانية، على رغم كل العوائق والصعوبات، تعيش في تقدم لا نهائي ينتهي بالمدينة الفاضلة، وبعد عملية الذوبان، يظهر الجوهر الحقيقي للإنسان، فاليهودي، على سبيل المثال، يمكن أن يصبح يهوديًا حقيقيًا في الأرض الموعودة – فلا يستطيع الإنسان أن يكتشف جوهره ويقضي على اغترابه إلا بعد عملية الذوبان هذه.

الغنوص هو الحل الجذري لجميع مشكلات الكون، وهو حل لا يعرف التفاوت والتباين، ويفسر كل شيء: الشر والخلق والعودة والبداية والنهاية. فالغنوص يتميز بالتفسير المطلق الصلب الذي يكشف كافة الإمكانات أو يساعد الإنسان الروحي على فك كافة الشفرات حتى يحقق الحرية الكاملة ويذوب مع البليروما. ولا بد من الإشارة إلى أن الغنوص يرتبط دائمًا بالأرقام والنماذج الرياضية، وأما الأيديولوجيات العلمانية العلمية الثورية فهي بحث مستمر عن تفسير لكل شيء من خلال العلم، وعن حل تكنوقراطي طوباوي.

الحلم يظل حلمًا في ديباجات علمية رياضية كمية من دون أي تباينات أو تفاوتات حيث يغطي جميع الاحتمالات. ويهدف الغنوص العلمي الثوري إلى معرفة قانون الكبرياء في الأرض والسيادة على الكون والتحكم التام، فلحظة التحكم التام هي اليوتوبيا التكنوقراطية أو صهيون التكنوقراطية، مجتمع شامل، يخضع كل شيء فيه للسيطرة، وتذوب الأجزاء في الكل وتخضع له، فلا يعاني أي إنسان من أي مشكلات أو صراعات، وينتهي التاريخ، ويظهر الفردوس الأرضي، ويتجلى ذلك في العودة إلى الأسطورة في الفكر والأدب الحداثي المعادي للتاريخ. ويمكننا القول إن النسق الكامن لجميع الأيديولوجيات العلمانية الحديثة، بما في ذلك النازية والماركسية والليبرالية والصهيونية، هو ما يمكن أن نطلق عليه «التطور أحادي البعد»، أي الاعتقاد بوجود قانون تطور طبيعي وعلمي وحيد تخضع له جميع الظواهر والمجتمعات البشرية.

التقدم في الطبيعة ليس إلا عملية تراكمية للترشيد المادي، أي إعادة صياغة الواقع الإنساني على شاكلة المادة/ الطبيعة حتى يتم القضاء على جميع العناصر الكيفية المركبة الغامضة المبهمة.

وهكذا يتحول الواقع إلى مجرد مادة يمكن توظيفها أو إلى وجود ذي بعد واحد يمكن حوسلته، وساعتها يمكن توظيف الإنسان والطبيعة بكفاءة عالية. بعد هذه الخطوة، تتزايد معدلات الترشيد والتنميط والتسوية بين الأشياء حتى تتحقق اليوتوبيا التكنوقراطية، حيث يخضع كل شيء للبرمجة، ويتم التحكم في الإنسان من الداخل والخارج، ويتحقق الترشيد الكامل عبر مراحل متطورة تمر بها جميع المجتمعات البشرية، ومن هنا ظهرت الرغبة الغربية في تقسيم التاريخ إلى مراحل تاريخية منفصلة. إن زيادة معدلات الترشيد وتطبيقه على نطاق عالمي هو العولمة بعينها، حيث يصبح العالم بأسره تحت السيطرة، ويتحول إلى مجرد أداة ومادة نافعة. وقد تنبأ ماكس فيبر بأن عمليات الترشيد ستؤدي بالمجتمع إلى حالة المصنع، وسينتهي به إلى قفص حديد. وصورة القفص الحديد صورة ملائمة تمامًا، لكنها تحتاج إلى مراجعة لأن الإنسان الحديث أصبح يخضع لإيقاع ثلاثي متتابع: المصنع (حيث ينتج الإنسان)، والسوق (حيث يتسوق الإنسان)، والأماكن الترفيهية (حيث يتخلص الإنسان من طاقته الفائضة واضطرباته وأبعاده المركبة). وهذا الإيقاع يستوعب الإنسان الاقتصادي والجنسي، ويشبع الرغبات البسيطة الطبيعية أحادية البعد كلها التي لا تمت بصلة إلى أي أبعاد إنسانية مركبة.

اعتقد البعض أن ما بعد الحداثة مخرج من عواقب الحداثة، أما أنت فلم تر فيها أنموذجًا للعلو، بل إنك أكدت دائمًا أنها نسخة راديكالية من الحداثة وفكرة الإنسان ذي البعد الواحد، فلماذا نظرت إلى ما بعد الحداثة هذه النظرة السلبية؟

إنني أذهب دائمًا إلى أن ما بعد الحداثة رؤية فلسفية تؤكد غياب أية مبادئ يمكن أن تكون مرجعية نهائية، إنها تؤكد تآكل الذات والموضوع والحدود بينهما، وتحتفي بالنسبية الأخلاقية والمعرفية. ما بعد الحداثة هي التمرد النهائي على الهيغلية، وهي ذروة ما يسمى «التيارات المعادية للفلسفة» داخل الفلسفة الغربية. وهذا يعني في واقع الأمر اختفاء العقل بحسبانه الملكة التي تسمح للإنسان بمراكمة المعنى والإنجازات، إنها تمثل «ذاكرة الكلمات المتقاطعة»، فهي معلومات متناثرة بلا روابط، ويتزايد الشعور بأننا في حاضر أبدي، وتغير دائم بلا ماض أو مستقبل، وتجارب متكررة بلا عمق أو معنى. ويتحول التاريخ إلى مجرد لحظات جامدة، وزمن مسطح بلا عمق، وشيء ملفوف حول نفسه بلا معالم أو مغزى، فالحاضر مثل الماضي والمستقبل لا يختلف عنهما، مثلما لا تختلف الذات عن الموضوع والإنسان عن الأشياء، ومن هنا يأتي حديث ما بعد الحداثة عن القصص الصغرى بدلًا من القصص الكبرى، فليس بإمكان الإنسان أن يصل إلى رؤية تاريخية شاملة تتبناها البشرية جميعها، بل إنه يستطيع فقط أن يمر بتجارب جزئية يمكن أن يحكيها بدرجات متباينة من النجاح والفشل، ولكن لن تصل قصته بأي حال من الأحوال إلى مستوى تاريخ عام للبشرية لأنها لا تمتلك شرعية خارج حدود تجربته الخاصة. فربما لا تنتج مابعد الحداثة نماذج تطور خطية أو حلولًا نهائية، فهي لا تدعي القدرة على تحقيق فردوس أرضي أو يوتوبيا

تكنوقراطية تكنولوجية، لكنها هي الأخرى إعلان لنهاية التاريخ ونهاية الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا مركبًا قادرًا على الاختيار الأخلاقي الحر، ويحل محله إنسان ذو بعد واحد يدور إما حول مرجعية كامنة في الظواهر من حوله وإما يعيش بلا مرجعية على الإطلاق، إنه يتمركز إما حول ذاته الطبيعية التي هي مرجعية نفسها ولا تحتاج إلى شيء خارجها وإما حول كليات غير إنسانية لا علاقة لها بالإنسان الذي نعرفه. ومثل هذا الإنسان لا ذاكرة له، ويعيش في اللحظة وحسب، داخل قصته القصيرة. وقد أوجز أحد الباحثين طبيعة مابعد الحداثة عندما ما قال إنها نسيان ناشط للذاكرة التاريخية، وهي صورة بلاغية قوية لإعلان نهاية التاريخ. فإذا كان فوكوياما قد «اكتشف» وأعلن نهاية التاريخ فإن مابعد الحداثة «قتلت» التاريخ.

يذهب زيغمونت باومان إلى أن مابعد الحداثة تدعو إلى الإغراء والإغواء بدلًا من القمع والكبت. كما أن فريدريك جيمسون يؤكد أن مابعد الحداثة تمثل المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة، ما هو موقفك من هاتين الرؤيتين؟

في عالم مابعد الحداثة، قرر الغرب أن يلجأ إلى الإغواء بدلًا من القهر. وأنا أصف غالبًا ما بعد الحداثة بأنها «فلسفة مادية عقلانية سائلة» لأنها تمثل الإطار المرجعي الكامن للنظام العالمي الجديد، فهي رؤية تنكر المركز والمرجعية، وترفض منح أي غاية لتاريخ أو أي معنى أو مركزية للإنسان، إنها ترفض جميع الأيديولوجيات، وتنكر التاريخ والإنسان. إنها عالم في صيرورة دائمة. ويرى الناقد الأمريكي الماركسي فريدريك جيمسون أن روح ما بعد الحداثة تعبير عن الروح الرأسمالية، فرأس المال ألغى كل الخصوصيات والذات المتماسكة التي يتوحد في داخلها التاريخ والعمق الشخصي. فقد حلت قيمة التبادل العامة محل القيمة الأصيلة للأشياء.

على الرغم من أن تحليل فريدريك جيمسون لما بعد الحداثة أصيل للغاية، فأنا أفضل أن استخدم مصطلح «العلمانية الشاملة» بدلًا من مصطلح «الرأسمالية». فالإشارة إلى أن قيمة التبادل تلغي الخصوصيات ليست إشارة إلى رأس المال باعتباره مسألة اقتصادية، بل إلى رأس المال بوصفه آلية معرفية تفكك وتهدم كل ما هو فريد وخاص وعميق ومقدس ومحاط بالأسرار. إنها آلية معادية للإنسان لأنها معادية للتاريخ والحضارة. رأس المال هو الآلية التي تلقي بالإنسان خارج العالم المركب للحضارة والتاريخ إلى عالم الطبيعة البسيط أحادي البعد. إنها الآلية التي تؤدي إلى هيمنة القانون الطبيعي المادي الواحدي. إنها أكثر الأدوات أهمية في نزع القداسة عن الإنسان، وإن لم تكن الأداة الوحيدة، لأن عصر ما بعد الحداثة توجد به آليات أخرى، ومن أهمها المواد الإباحية وصناعة اللذة.

قلما يحاول النقاد تأسيس أي علاقة بين الحداثة والصهيونية. فلماذا حرصت على إبراز أوجه التشابه بينهما؟ هل هي مسألة أيديولوجيا وتحامل من جانبكم؟

بعكس النزعات المعادية لليهود والتي ترسخت في عقول النقاد، لم تكن موسوعتي عن اليهود واليهودية والصهيونية حملة تشويه أو شيطنة، ولم تأت في إطار مخطط دعائي لحشد القوى دفاعًا عن الحقوق العربية، بل كانت محاولة لفهم اليهودية والصهيونية وتفسيرها عبر عمليات تفكيك وإعادة تركيب، وتطوير نماذج جديدة تستطيع أن تشمل جميع عناصر هذه الظواهر في كليتها وخصوصيتها. في حقيقة الأمر ثمة وعي دقيق في الأدبيات الصهيونية بهذا التلاقي بين الصهيونية ومعاداة اليهود. فقد تحدث هرتزل نفسه عن «أصدقائنا المعادين لليهود»، وكان بلفور يعي تمامًا أن تحيزه الصهيوني يجد جذوره في معاداته الخاصة لليهود والرغبة في تخليص أوروبا من اليهود كحل للمسألة اليهودية. ولا يفصل بلفور عن هتلر سوى خطوة صغيرة، فكلاهما كان يطمح إلى تحقيق الغاية نفسها، ألا وهي تطهير أوروبا من اليهود، لكن بينما كان بلفور يريد أن ينقلهم إلى المستعمرات البريطانية، أراد هتلر أن ينقلهم إلى معسكرات الاعتقال وغرف الغاز. لكن هتلر لم يكن يملك مستعمرات أجنبية، فقد انتزعت من ألمانيا ممتلكاتها الاستعمارية إثر الحرب العالمية الأولى (على الرغم من أن هتلر في الحقيقة لم يفكر في حل على شاكلة حلول بلفور في موزمبيق).

يعتقد بعض النقاد أن «أنسنة» اليهود تبرئة لساحة الصهيونية وتعاطف مع مؤيديها. وهو أمر أبعد ما يكون عن الحقيقة، فصراعنا مع الصهيونيون ليس عبارة عن مرافعات، كما أننا لا نحاكمهم. إن ما نفعله، وما ينبغي أن نفعله، هو أن نحاول أن نفهمهم، ونفهم سلوكهم حتى نكون قادرين على التعامل معهم بطريقة أفضل في السلم والحرب، فالأنسنة لا تعني التعاطف على الإطلاق، ويحضرني هنا مارك توين ومقولته الشهيرة «اليهود بشر، ولا يمكنني أن أقول ما هو أسوأ من ذلك عنهم». فالاستعمار ظاهرة إنسانية مثل العنصرية والاستغلال وغيرها من الشرور، بمعنى أنها كلها ظواهر من صميم وجودنا الإنساني، ولذا يمكن رصدها وتفسير معظم جوانبها. إن محاولة الفهم والتفسير لا تعني بأي حال من الأحوال التغاضي عن هذه الشرور والمساوئ، ولا بد أن نبذل الجهد في سبيل الفهم إذا أردنا أن نستوعب الواقع ونغيره. فبدون هذا الجهد، لن نملك سوى شعارات جوفاء، ويصبح الصراع من أجل مقاومة هذه الشرور عملًا انتحاريًّا، حيث تعمى بصيرتنا ونلقي بأنفسنا من دون استعداد في عاصفة مظلمة هوجاء.

نشرت «الأهرام الأسبوعي» في عددها الصادر بتاريخ 30 آذار/ مارس 7 نيسان/ إبريل عام 2008 مقالة لكم بعنوان «نموذج على الرمال» إلى جانب مقالة لزيغمونت باومان بعنوان: «ثقافات متعددة، إنسانية واحدة»، هل تجد أسسًا مشتركة بين نقدك للحداثة وما بعد الحداثة ونقد باومان لهما في هذه المقالة؟

كما أوضحت في تلك المقالة، يمكن عرض خريطتنا الإدراكية للحداثة من خلال حكايتين.

الأولى تروي قصة شيخ جزائري قيل له ذات مرة إن الجنود الفرنسيين جاؤوا إلى بلاده لنشر الحضارة الغربية الحديثة، فكان رد الشيخ مقتضبًا ودالًا، إذ قال: «ولِمَ، إذًا، أحضروا كل هذا البارود؟»، فقد أدرك الشيخ منذ البداية العلاقة بين الحداثة الإمبريالية الغربية وإطار الصراع الذي تنبثق منه هذه الحداثة. وهو ما أدركه الكثيرون بعد ذلك. أما الحكاية الثانية فتتعلق ببطل رائعة الكاتب السوداني الطيب صالح **موسم الهجرة إلى الشمال**، فالبطل أبرز الأنموذج السائد للحداثة الداروينية عندما قال:«إنني أسمع... صليل سيوف الرومان في قرطاج، وقعقعة سنابك خيل النبي وهي تطأ أرض القدس. البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك حديد أنشئت أصلًا لنقل الجنود، وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول نعم بلغتهم».

وعندما قرأت مقالة باومان أدركت أن نقده للحداثة ومابعد الحداثة ماز ال يتشبع بلمسة إنسانية ونموذج تفسيري شامل تميز به كتابه **الحداثة والهولوكوست**. وتتميز هذه المقالة بأنها تدين جميع الرؤى المانوية التي تدعو إلى حرب مقدسة ضد القوى الشيطانية، مختزلة بذلك الصراعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية إلى رؤية أخروية ومواجهة مصيرية بين الخير والشر. وهذه النزعات، كما يرى باومان، لا تدرك أي فروق بين الحضارات أو المنظومات الإيمانية، ويمكن أن نجدها في «الغرب» كما نجدها في «الشرق»، وبين المسلمين كما بين المسيحيين واليهود. وكما يوضح باومان، تقتصر العولمة على رأس المال والتجارة والعصابات الإجرامية أو الإرهابية. فما أحوجنا إلى عولمة إيجابية حتى تجمعنا الطموحات الإنسانية نفسها!

مسرد المصطلحات

إبادة (Genocide)

مصطلح سكه رافائيل للإشارة إلى السياسات النازية والقتل الجماعي والترحيل والسخرة. فالإبادة خطة مدبرة ترمي إلى تدمير الأسس الجوهرية لحياة جماعات عرقية أو هويات ثقافية. لا يقتصر هذا المصطلح على الإشارة إلى الجرائم النازية ضد اليهود، ويمكن أن يشير إلى المحاولات كلها التي ترمي إلى إبادة كل عضو في جماعة مستهدفة.

أبو كاليبس (Apocalypse)

افتراض أن الكون يسير وفق خطة إلهية تقوم على الصراع بين الخير والشر، وأن الله سيدمر العالم، وينجو المؤمنون وحدهم، وينقلهم الله إلى العالم الرباني المثالي.

إبيستمولوجيا (نظرية المعرفة) (Epistemology)

عملية فهم منهجي لمجموعة من الحقائق وليست مجرد إدراك لحقائق منفصلة أو مجموعة آراء. والإبيستمولوجيا الحديثة عقلانية إمبيريقية تؤكد ضرورة تحديد طبيعية المعرفة الإنسانية وحدودها. فالفكر والخبرة الحسية أساسا المعرفة البشرية الحديثة بأسرها.

استنارة (Enlightenment)

فلسفة اجتماعية وحقبة تاريخية تمتد من أواخر القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر أو بدايات القرن التاسع عشر. تدافع عن التحرر الفردي والجمعي، وتبحث عن القوانين التي تحكم الطبيعة والمجتمع، لكنها آلت إلى الإقصاء وسيادة الطبيعة على الإنسان. وتكمن المفارقة الكبرى في أن دعاة التنوير تصوروا أن الإنسان جزء عضوي من طبيعة عضوية، ومن ثم فهو يخضع للقوانين المادية نفسها التي تحكم الظواهر الطبيعية.

استيعاب/ تمثل (Assimilation)

نظرية تقول بضرورة الامتثال لما يعرف بقيم واسب (Wasp)، وهي اختصار عبارة White Anglo - Saxon Protestant، أي أن يتحلى الإنسان بسمات الرجل الأبيض الأنكلوساكسوني البروتستانتي. ومن ثم، كان الكاثوليك واليهود والأتراك أقل شأنًا من غيرهم يفتقرون إلى سمات الثقافة الأميركية الحقة. في أوروبا، أسفر فشل الثقافات المهيمنة في تأسيس بوتقة انصهار أو تعددية ثقافية عن محاولة لتطهير أوروبا من اليهود، وتصدير المسألة اليهودية في نهاية المطاف إلى الشرق الأوسط. ظهر هذا المصطلح أول مرة في القرن السادس عشر في إشارة إلى عمليات الامتصاص التي تقوم بها الكائنات الحية، ثم استخدم المصطلح مجازًا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للإشارة إلى عمليات «التمثل» و «المماثلة». ويعتقد زيغمونت باومان أن للاستخدام المجازي لهذا المصطلح وظيفة اجتماعية جيدة، لأنه يعكس «حملة صليبية ثقافية شاملة». كان «التمثل» جزءًا لا يتجزأ من العملية الليبرالية، وجاء متخفيًا في أردية هيومانية مثالية مثل التسامح والتنوير والتقدم، فكانت «الدولة المتحضرة» الحديثة تضع قواعد اللعبة و «معايير التقدم»، بينما لم يكن في وسع الغرباء والأقليات شيئًا إلا مسح وصمة الغريب التي تلطخوا بها، وإلا انهالت عليهم اتهامات بالتخلف والدونية وعدم الشرعية.

إسكاتولوجيا (Eschatology)

نوع من الكتابات الدينية عن آخر الأيام والأشياء، مثل الموت والبعث ويوم الحساب والخلود في الآخرة.

إمبريالية (Imperialism)

كان هدف الإمبريالية الغربية منذ القرن السابع عشر الهيمنة السياسية أو غزو الأراضي بحثًا عن أسواق وموارد جديدة. وصاحبتها إمبريالية ثقافية ولغوية وفكرية تجعل من الثقافات الأخرى عوالم غريبة بحاجة إلى رسالة حضارية تنقذها من تخلفها.

إمبيريقية (Empiricism)

مذهب فلسفي يفترض أن كل معرفة عن الطبيعة والسلوك البشري تقوم على التجربة. يميل

أنصار الإمبيريقية إلى تأكيد التجربة الملموسة لا جوهر الأشياء. وذهب جون لوك إلى أن الأفكار البسيطة كلها تأتي من التجربة، وأنه لا توجد أفكار فطرية. فالعقل صفحة بيضاء عند الميلاد، ولا يمكن المعرفة أن تتجاوز حدود التجربة.

أنموذج إدراكي (Cognitive Paradigm)

بنية تصورية متناغمة في ظاهرها، تُولّد من تفصيلات وحقائق وحوادث منتقاة. إنه نمط أو مبدأ منظم تولده مهارة الإنسان وقدرته على الإبداع، فلا يصل إليه الإنسان من خلال قواعد التعلم أو اكتساب معرفة معينة. وتحظى المشاعر والخيال والذاتية - بما في ذلك المواقف الأخلاقية والتوجيهات الاجتماعية والرؤية السياسية - بأهمية بالغة في صوغ النماذج، وتكشف النماذج الإدراكية غاية الوجود الإنساني في علاقته بالله والطبيعة والإنسان.

تحديث (Modernization)

مفهوم «التحديث» نتاج العلوم الاجتماعية الأميركية في الستينيات من القرن العشرين. يؤكد هذا المفهوم أهمية التصنيع والتكنولوجيا والتغير الاجتماعي واقتصادات السوق. وتضرب هذه النظرية جذورها الفكرية في سردية التقدم التي احتفت بها حركة التنوير ونظريات التطور الخاصة بالتغير الاجتماعي في القرن التاسع عشر.

جماعات وظيفية (Functional Groups)

مجموعة بشرية من داخل المجتمع أو خارجه تُسند إليها وظائف شتى. ويعرف المجتمع الجماعة الوظيفية من خلال وظيفتها المجردة المحددة فحسب، لا من خلال إنسانيتها المركبة. ويشار إليها أيضًا باسم «الجماعات الوسيطة» أو الجماعة الخادمة. ومن سمات الجماعات الوظيفية العزلة والعجز والحركية والحيدة والعقلانية وازدواجية المعايير. حولت البيروقراطية الحديثة الإنسان الحديث إلى موظف بيروقراطي وظيفي محض يكمن شرفه ونجاحه في الطاعة العمياء للأوامر.

حتمية (Determinism)

نظرية تفترض أن الحوادث معدة سلفًا، فلا بد لها من أن تحدث، ولا يمكنها أن تحدث على

نحو مختلف. ومن ثم، ليست الاختيارات والقرارات والأفعال إلا تحصيلًا حاصلًا. فإذا قرر الإنسان أن يحرك إصبعه أو أن يتمشى، أو أن يشتري شيئًا، أو أن يقتل أحدًا، أو أن يطلب الطلاق، فذلك كله تحصيل حاصل.

حداثة (Modernity)

حالة تتسم في شكلها الغربي الراديكالي برفض قوي للسلطة الدينية والتقليدية، وقبول واضح لسلطة العلم وسرديات التقدم، وإمكان التحرر الفردي والجمعي. بيد أن الحداثة كانت لها مفارقاتها وتناقضاتها كما اتضح في تاريخ الاستعمار ومساوئ الأمة/ الدولة أو الصراع الطبقي وسطوة النماذج الوضعية في التعامل مع الظواهر البشرية.

حداثية (Modernism)

حركة مثلت ما يبدو أنه انقطاع راديكالي مع القواعد الفنية والأدبية السائدة في القرن التاسع عشر. وقد استكشفت حالات سلبية مثل العنف واللاعقلانية والعدوانية والشهوانية الجنسية والعدمية. وشهدت الحداثية ظهور ثقافة معارضة تحتج ضد هيمنة الواقعية والفلسفة المادية والعالم الاجتماعي الذي يسيطر عليه الأنموذج الآلي.

حلولية (Immanentism)

إيمان قوي بأن الله مندمج بالضرورة في الكون المادي، غير منفصل عنه. ومنذ مجيء الحداثة تجسد الإله في مقولات غير شخصية مثل العقل والطبيعة والتقدم وقوانين التاريخ واليد الخفية والحتمية التاريخية والأمة/ الدولة.

سببية (Causality)

هي فكرة تفترض علاقة ضرورية بين السبب والنتيجة. ففي المنظومات الدينية والميتافيزيقية، ينظر إلى الإله باعتباره العلة الوحيدة والمحرك النهائي الذي لا يحركه أحد. والفلسفة الآلية لا تنشغل بالعلة النهائية والأهداف أو الغايات، بل بالمصادر الملموسة للحركة. تقوم السببية الحتمية على شبكة صلبة مغلقة من الأسباب والنتائج، حيث يكون كل تسلسل في الحوادث نتيجة لما قبله. أما السببية المنفتحة، فلا ترى ظواهر الواقع الإنساني باعتبارها مادية بالضرورة ولا مقيدة بالضرورة بالشبكة المنغلقة للأسباب والنتائج الواضحة.

سلوكية (Behaviourism)

مدرسة في علم النفس تطمح إلى شرعية علمية من خلال التركيز على ردات الفعل الخارجية للمثير لا محتوى العقل، واختار عالم النفس الروسي إيفان بافلوف (1849 – 1936) الكلب ليكون موضوع تجربته. لكن كثيرين رأوا إمكان تطبيق النتائج التي توصل إليها على البشر. وفي الولايات المتحدة، رفض جون واتسون (1878 – 1958) مفهوم العقل نفسه، وتعامل مع الخيال والفكرة واللغة بلغة السلوك، وأجرى تجاربه على الأطفال ودرّبهم على إصدار استجابات وردات فعل معينة.

صهيونية (Zionism)

حركة قومية يهودية ظهرت في القرن التاسع عشر، وعرفت نفسها بمصطلحات علمانية محددة وليس بلغة دينية تحضّ على إحياء التراث اليهودي والتعجيل بعصر المخلص المنتظر. وكان تأسيس وطن قومي لليهود بمنزلة الحل الأمثل لمشكلة الاضطهاد وفشل الاندماج اليهودي في أوروبا. وهكذا نُقلت المسألة اليهودية إلى الشرق الأوسط، وأكد آرثر جيمس بلفور في عام 1917 الدعم الاستعماري البريطاني للصهيونيون ورغبتهم في تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين، على الرغم من أن اليهود كانوا يمثلون 12 في المئة فقط من السكان في عام 1920.

طبيعة/ مادة (Nature/Matter)

الطبيعة، في تصور الفلسفة المادية، نظام يتحرك بلا هدف أو غاية. نظام واحدي مغلق ومكتفٍ بذاته، يستمد مقومات بقائه وحركته من داخله، ويحوي في داخله ما يلزم لفهمه، فلا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه. فللطبيعة أسبقية على الإنسان الذي تختزله إلى قوانينها وتخضعه إلى حتمياتها وصيرورتها.

عضوية (Organicism)

اتجاه يذهب إلى أن الكائن الحي كُلٌّ متماسك أو وحدة عضوية يجد فيها الكل أسبقية على الأجزاء. يشير هذا المفهوم إلى وحدة الوجود في الميتافيزيقا، والكلية المتماسكة أو الشكل الداخلي للعمل الفني في الإستاطيقا، ووحدة المجتمع البشري ونقائه (الأمة/ الدولة) في الفكر السياسي والاجتماعي، وآلت هذه الفكرة الأخيرة إلى ظهور الأيديولوجيات القومية والعنصرية الحديثة التي وصلت إلى ذروتها في النازية والصهيونية.

عقلانية (Rationalism)

اعتقاد بقدرة العقل الخالص وحده بحسبانه أساس معرفة الحقائق حول الكون وطبيعة الواقع. وشجع هذا الاعتقاد أنصار حركة التنوير على الثقة بقدرات الإنسان ونور العقل البشري من دون الاعتماد على النور الإلهي.

عقلنة/ ترشيد (Rationalization)

مفهوم أساس في إدراك ماكس فيبر التحديث. ففي إطار التوحيد، يصبح النبي صاحب الروح العقلانية التي ترمز إلى الانتصار النهائي لعملية العقلنة/ الترشيد التوحيدي على العناصر السحرية. في الأزمنة الحديثة، يهمّش هذا الترشيد التقليدي المتمركز حول القيمة لمصلحة ترشيد منفصل عن القيمة الذي يحدث دائمًا في داخل قوانين المادة/ الطبيعية. تتحول هذه العملية إلى معادلات رياضية يجري حلها في بيئة المصنع التي تجعل من المجتمع آلة تتمتع بكفاءة عالية، ما يعزز الفاعلية، لكن ذلك يهدد الحرية الفردية، ويؤدي بالمجتمع إلى القفص الحديد للمادية في النظامين الرأسمالي والاشتراكي كليهما.

علمانية جزئية (Partial Secularism)

رؤية كونية تدافع عن ضرورة فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، لكنها لا تنكر بالضرورة وجود كليات إنسانية وأخلاقية، وربما دينية، أو وجود الميتافيزيقا. الحداثة الغربية في مرحلة الصلابة هي التي علمنت القيم المسيحية وغير المسيحية والأفكار الميتافيزيقية مثل الآخرة والبعث ويوم الحساب. وهكذا، حلت محل الإله مطلقات علمانية جديدة مثل العقل والتقدم والأمة/ الدولة والمجتمع والبروليتاريا أو الطبقة العاملة.

علمانية شاملة (Comprehensive Secularism)

رؤية كونية لا تهدف إلى فصل الدين عن الدولة أو استقلال العلم والتكنولوجيا عن الذاتية الإنسانية فحسب، بل فصل القيم كلها، ليس عن الدولة وحدها، بل عن جوانب الحياة العامة والخاصة كلها. وهي ترى مركز الكون كامنًا تمامًا في العالم لا يتجاوزه، فهو مكتفٍ بذاته، ومرجعية ذاته، ويستمد حركته من داخله. ويتألف العالم بأسره من مادة واحدة في الأساس، وهي في حركة دائمة لا غاية لها، ومن ثم لا تبالي بالخصوصيات والمطلقات والكليات الفريدة، سواءً أكانت بشرية أم ربانية. وبالتالي، يمكن الإشارة إلى العلمانية الشاملة بحسبانها «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية».

علو/ تجاوز (Transcedence)

مشتقة من Transcendentia اللاتينية، وTranscendenz الألمانية. كلمة لها جذور عميقة في الفلسفة، وسكّت في خلال العصور الوسطى. بيد أن تجربة العلو كانت ذات أهمية بالغة للوعي الإنساني قبل ميلاد الفلسفة نفسها. من وجهة النظر اللاهوتية، يشير العلو الإلهي إلى القول إن الله خارج العالم المادي تمامًا ويتجاوزه. وربما يشير العلو ببساطة إلى تجاوز حدود العقل والعقلانية والإدراك الحسي في سبيل حالة روحانية أسمى عبر البصيرة والخيال والحدس وإدراك عالم آخر. ويشمل هذا الفهم وحدة الخير والحقيقة والجمال والاستمتاع بالفن وتجاوز الطبيعة/ المادة.

عولمة (Globalization)

نظرية ترتبط وثيقًا بالتحديث وضرورة التغيير السريع وتكثيف الترابط الثقافي والاقتصادي والسياسي. يأخذ هذا التطلع إلى الهيمنة العالمية شكل الخصخصة وتحرير التجارة وحركة رأس المال لا الإمبريالية والاستعمار المباشر، والمفارقة أن هذه الهيمنة تصاحبها عولمة الجريمة والعنف والفقر.

غنوص (Gnosis)

في عالم الدين، يشير الغنوص إلى الجهد الروحي الذي يعد بخلاص الأفراد بوجه عام. فالمعرفة الإشراقية هي السبيل الوحيد إلى الخلاص والعودة إلى الأصل الرباني. في عالم العلم والفلسفة الطبيعية، يشير الغنوص إلى إمكان الوصول إلى القوانين العلمية للكمال والحقيقة والخير.

غنوصية (Gnosticism)

مصطلح يشير إلى مجموعة مترابطة من التيارات والمدارس التي تؤمن بقوة المعرفة الإشراقية في تحقيق الخلاص. تقوم الغنوصية، في المسيحية أو الهندوسية أو البوذية أو القبالاه اليهودية أو الإسلام، على مجموعة معقدة من أساطير السقوط والخلاص التي تحاول تفسير وجود الشر في العالم وطرائق التغلب عليه. طبّق هذا المصطلح في الأيديولوجيات الحديثة التي تدافع عن خلاص الإنسان هنا والآن، لا في الآخرة.

فاشية (Fascism)

مصطلح يشير إلى الأنظمة الدكتاتورية التي ظهرت في أوروبا. وتشير حقبة النظام الفاشي إلى انتصار فرانشيسكو فرانكو في الحرب الأهلية الإسبانية ونجاح أدولف هتلر في حربه على فرنسا وبولندا واسكنديناڤيا. طورت هذه الأنظمة تصورات عضوية لأمم تقوم على عنصرية سياسية وبيولوجية وثقافية.

قبالاه (Kabbalah)

تراث صوفي يهودي يهتم بالفلسفة والسحر والنشوة من أجل تحقيق تواصل مباشر مع الإله والتوحد معه. ويؤمن أنصار القبالاه بالحلول اللغوي، أي بالقرابة العميقة بين الاسم والشيء الذي يشير إليه. فأورشليم ليست مجرد اسم تقليدي لكيان جغرافي أو مدينة على الأرض، بل أيضًا مدينة الإله.

مابعد الحداثية (Post modernism)

مصطلح يضم تيارات جمالية وفكرية في الفن والأدب نشأت في ستينيات القرن العشرين. ومن بين خصائص الفن والأدب مابعد الحداثي النزوع نحو التفتت والانقطاع وتأكّل الحدود بين الفن الرفيع والفن الوضيع، والاحتفاء بالسرديات الصغرى لا السرديات الكبرى، ولا سيما سرديات النساء والأطفال والطبقة العاملة والأقليات.

مادية (Materialism)

مجموعة من النظريات التي ترى المادة المبدأ الواحد والوحيد للواقع. فالكائنات الحية كائنات مادية بلا مكانة فريدة، ومن ثم فهي تخضع لقوانين المنظومات المادية نفسها. تعامل الفلسفة المادية

الآلية الكائنات الحية وكأنها آلات تخضع لقوانين الطبيعة. وتساند هذه الفلسفة السياسة العلمانية والأخلاقيات العلمانية والعقل العلماني لا التدخل الإلهي أو الغيبي. أما الفلسفة المادية الحتمية فتجعل الإنسان آلة بلا إرادة حرة، والدين أسطورة غير حقيقية، وأخلاقيات اللذة الطريق الصحيحة الوحيدة للسعادة.

مثالية (Idealism)

فلسفة تمنح الأسبقية للأفكار الروحية أو الذهنية في تأسيس الواقع الإنساني والمعرفة والأخلاق الإنسانية. ترى الحياة تنبثق من عملية غيبية للخلق يقوم بها كائن غير مادي. ومن ثم، يُعتقد أن الكينونات غير المثالية مثل الأشياء المادية ثانوية، بل وهمية أيضًا. وعلى الرغم من أن أنصار المثالية لا ينكرون الواقع المادي للكائنات الحية، فهم يرون أن الجوهر الخاص للأحياء موجود في عقل الخالق وحده، فلا يمكن فهمه!

مركزية أوروبية (Eurocentricism)

نزعة نحو تفسير تواريخ المجتمعات غير الأوروبية وثقافاتها من منظور أوروبي تقدمي، فتظهر الثقافات الأخرى في ثياب الدونية والبربرية والفقر والتخلف والتأخر والطغيان والعبودية والخرافة والجمود المزمن. تتبنى هذه الأيديولوجيا الاستعمار والإمبريالية باسم التهذيب الحضاري للمجتمعات غير الأوروبية أو غير الغربية.

موضوعية (Objectivity)

معرفة تقوم على الحقائق والتطلع إلى الحقيقة من دون تطفل الآراء ووجهات النظر والمعتقدات والأحكام القيمية. لكن وجهة النظر الأخرى ترى أنه لا حقائق موضوعية بسيطة للواقع، لأن الواقع يتشكل من أبعاد علمية وسياسية واقتصادية واجتماعية. وهذا يدرأ تعارض الذاتية والموضوعية.

نزعة جنينية/ رحمية (Embryonic/Fetal Tendency)

النزعة الجنينية (أو الرحمية) هي نزعة بشرية نحو رفض الحدود والمسافات والقيود كلها، وهي تكشف عن رغبة في التخلص من تركيبية الذات الإنسانية وعبء المسؤولية والخصوصية

والوعي. إنها محاولة للهروب من الواقع الإنساني وإمكانات الخير والشر والنجاح والفشل والحرية والحتمية. إنها حياة الجنين أو الطفل الرضيع الذي يعيش في دائرة عضوية مغلقة ووجود واحدي.

نهاية التاريخ (End Of History)

عبارة تصف لحظة متوقعة تسود فيها الواحدية المادية، حيث تختفي الثنائيات كلها، فلا يبقى إلا المبدأ الواحد الذي يحكم مسار التاريخ. ويختفي الزمان والتدافع، ويختفي الإنسان المركب، ويتحول إلى شيء طبيعي/ مادي، فتسود الواحدية المادية الأزمنة الحديثة، وتعكس هوسًا باليوتوبيا التكنوقراطية والفردوس الأرضي وفكرة العودة إلى صهيون.

هولوكوست (Holocaust)

استخدم هذا المصطلح في أواخر خمسينيات القرن العشرين، وحل محل مصطلحات أخرى مثل الكارثة والفاجعة، بل وحتى الإبادة، لكن يختلف معناه من كاتب إلى آخر. ومنذ الستينيات، صار «هولوكوست» أكثر المصطلحات استخدامًا للإشارة إلى إبادة ستة ملايين يهودي في خلال الحقبة النازية، على الرغم من مقتل أكثر من عشرين مليون إنسان آنذاك، بمن في ذلك الغجر والشيوعيون والخصوم السياسيون والشواذ والمعاقون ذهنيًا والجنود المصابون في الحرب بإصابات خطرة. لكن هؤلاء الضحايا كلهم بقوا طي النسيان، فلم يملكوا وسائل كافية لنشر قضيتهم، ولم يكن بينهم، بعكس الجماعات اليهودية، أساتذة جامعيون وصحافيون ومؤلفون يعرضون معاناتهم ويدافعون عن حقوقهم.

هيغلية (Hegelianism)

مصطلح يشير إلى التأثير العام لفلسفة هيغل في الفلاسفة والسوسيولوجيين الغربيين، ولا سيما تأكيدهم الطبيعية التاريخية للعقل. فالعقلانية تتقيد بالتاريخ، ويتجلى تطور قدرة العقل في الحقب التاريخية والاجتماعية المختلفة.

هيومانية (نزعة إنسانية) (Humanism)

نزعة تؤكد قدرات البشر، الأخلاقية والروحية، انتشرت في اليونان القديمة وفي الإسلام وفي أوروبا في العصور الوسطى وعصر النهضة. ومنذ القرن الثامن عشر، اتخذت توجهًا أكثر مادية، وطغت عليها فلسفة طبيعية علمانية تعد بإمكان الكمال البشري، حيث تؤكد الحياة الإنسانية

والفعل الإنساني هنا والآن، وتبرز دور العقاب والثواب هنا والآن فحسب.

واحدية (Monism)

مجموعة من المذاهب التي تدافع عن مبدأ واحد ووحيد للواقع. فالواحدية الدينية تتجلى في الإلحاد ووحدة الوجود، وكلاهما ينكر وجود إله متجاوز/ متعال. تفترض الواحدية المادية الكونية أن قوانين الطبيعة تحكم الواقع الإنساني، بينما تستبعد الغايات البشرية والربانية لأن العالم الطبيعي هو الأساس الوحيد للمنظومات المعرفية والأخلاقية. فالأخلاقيات تعزى إلى اعتبارات مادية محض، سواء كانت سياسية أم اجتماعية أم اقتصادية.

وحدة وجود (Pantheism)

سواء أكانت وحدة وجود روحية أم مادية، تفترض هذه الفلسفة أن مركز الكون داخل العالم، أي حال في العالم وكامن فيه، وأن العالم يعتمد عليه اعتمادًا كاملًا، حيث يحل الإله في مخلوقاته، ويذوب فيها، فهو إله اسمًا، لكنه هو الطبيعة/ المادة فعلًا. ويبدو أن «الروح المطلقة» التي تحدث عنها هيغل أو «روح التاريخ» وحدة وجود روحية ومثالية، لكنها في واقع الأمر وحدة وجود مادية. وفي المنظومات الحلولية الكمونية المادية، يتم الاستغناء تمامًا عن أي لغة روحية أو مثالية، ويسمى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعية» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قانون الحركة».

وضعية (Positivism)

مجموعة من النظريات ترى العلم الإمبيريقي الأساس الوحيد للمعرفة الموضوعية الموثوق بها عن الطبيعة والمجتمع، وتؤكد المناهج المنفصلة عن القيمة في العلوم الطبيعية. ويسود اعتقاد بإمكان تطبيق هذه المناهج على الإنسانيات.

يوجينيا (تحسين الخلق) (Eugenics)

حركة نشأت في القرن العشرين، تتطلع إلى تحسين الجنس البشري من خلال تطبيق المبادئ

العلمية للوراثة التي يعتقد أنها تحدد السمات العقلية والفسيولوجية الجسدية. وآلت هذه الأيديولوجيا العنصرية إلى الاعتقاد أن بعض الأعراق أقل شأنًا من أخرى. دافعت عن التعقيم، واعتبرته حلًا للجريمة والعنف والبغاء والأمراض العقلية وإدمان الكحول. لم تقتصر هذه الحركة على ألمانيا، بل ظهرت في بريطانيا في عام 1907، وفي الولايات المتحدة بين عامي 1908 و1910، وفي ما بعد في غرب أوروبا وروسيا وأميركا اللاتينية وكندا واليابان.

المراجع

1 – العربية

كتب

باومان، زيجمونت. **الحداثة والهولوكوست**. ترجمة حجاج أبو جبر ودينا رمضان. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014.

بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**. 3ج. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

سبنسر، لويد وأندرزيج كراوز. **عصر التنوير**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. المشروع القومي للترجمة؛ أقدم لك 698. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

شتروفه. **فلسفة العلو: الترانسندنس**. ترجمة عبد الغفار مكاوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012.

المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.

______. **دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**. القاهرة: دار الشروق، 2003.

______. **رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية**. القاهرة: دار الشروق، 2008.

______. **الصهيونية والحضارة الغربية الحديثة**. كتاب الهلال. القاهرة: دار الهلال، 2003.

______. **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة**. ط 3. القاهرة: دار الشروق، 2001.

______. **العالم من منظور غربي**. كتاب الهلال 602. القاهرة: دار الهلال، 2001.

______. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. 2 ج. القاهرة: دار الشروق، 2002.

______. **الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.

______. **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**. القاهرة: دار الشروق، 2002.

______. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد**. أسطوانة مدمجة. 8 ج. القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري والنظم، 2001.

______ وفتحي التريكي. **الحداثة وما بعد الحداثة**. حوارات لقرن جديد. دمشق: دار الفكر، 2003.

معزوز، عبد العالي. **جماليات الحداثة: أدورنو ومدرسة فرانكفورت**. بيروت: منتدى المعارف، 2011.

دورية

أبو جبر، حجاج. «المسيري والحداثة الغربية». **الجزيرة الثقافية** (9 نيسان/ أبريل 2007).

2 – الأجنبية

Books

Abbinnett, Ross. *Culture and Identity: Critical Theories*. Politics and Culture. London: Sage Publications, 2003.

Achcar, Gilbert. *The Arabs and the Holocaust:* The Arab - Israeli War of Narratives. G. M. Goshgarian (trans.). London: Saqi Books, 2011.

Anderson, Perry. *The Origins of Postmodernity*. London: Verso Books, 1998.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Walgreen Foundation Lectures. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

Armstrong, Karen. *Islam: A Short History*. Modern Library Chronicles. London: Phoenix Press, 2001.

Bauman, Zygmunt. *Biology and the Modern Project*. Diskussionspapier, 2 - 93. Hamburg: Institut für Sozialforschung, 1993.

_______. *Culture as Praxis*. Monographs in Social Theory. London: Routledge; Kegan Paul Ltd., 1973.

_______. *Europe: An Unfinished Adventure*. Themes for the 21st Century. Cambridge, MA: Polity, 2004.

_______. *Freedom*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

_______. *Globalization: The Human Consequences*. European Perspectives. New York: Columbia University Press, 1998.

_______. *Hermeneutics and Social Sciences: Approaches to Understanding*. New York: Columbia University Press, 1978.

_______. *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi*. Themes for the 21st Century. New York: Polity Press, 2004.

_______. *Intimations of Postmodernity*. London; New York: Routledge, 1992.

_______. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post - Modernity, and Intellectuals*. Cambridge, UK: Polity Press, 1987.

_______. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1995.

_______. *Liquid Life*. Cambridge, MA: Polity Press, 2005.

_______. *Liquid Modernity*. Cambridge, MA: Polity Press, 2000.

_______. *Modernity and Ambivalence*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

_______. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, MA: Polity Press, 1989.

_______. *Postmodern Ethics*. Oxford, UK; Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

_______. *Postmodernity and its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.

_______. *Socialism: The Active Utopia*. Controversies in Sociology 3. New York: Holmes & Meier, 1976.

_______. *Towards a Critical Sociology: An Essay on Commonsense and Emancipation*.

Routledge Direct Editions. London; Boston, MA: Routledge, 1976.

_______ and Keith Tester. *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity, 2001.

Beilharz, Peter. *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. London: Sage Publications, 2000.

_______ (ed.). *The Bauman Reader*. Blackwell Readers (Book 8). Oxford: Blackwell, 2001.

Berman, Marshall. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Viking Penguin, 1988.

Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

_______. *The New Constellation: The Ethical - Political Horizons of Modernity/ Postmodernity*. Cambridge, MA: Polity Press, 1991.

Bertens, Hans. *The Idea of the Postmodern: A History*. London; New York: Routledge, 1995.

Blackshaw, Tony. *Zygmunt Bauman*. Key Sociologists. London; New York: Routledge, 2005.

Connolly, William. *Political Theory and Modernity*. With a New Epilogue by the Author. Cornell Paperbacks. Ithaca; London: Cornell University Press, 1993.

Davutoglu, Ahmet. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Lanham: University Press of America, 1994.

Delanty, Gerard. *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self*. London: Sage Publications, 2000.

Dobbelaere, Karel. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Gods, Humans, and Religions 1. Bruxelles; New York: Peter Lang, 2002.

Dupré, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven; London: Yale University Press, 2004.

_______. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven; London: Yale University Press, 1993.

Edwards, Paul (ed. in chief). *The Encyclopedia of Philosophy*. 8 vols. New York: Macmillan, 1967.

Elmessiri, Abdelwahab M. *The Land of Promise: A Critique of Political Zionism*. With a Foreword by John Davis. New Brunswick, NJ: North American, 1977.

_______ (ed.). *Epistemological Bias in the Physical and Social Sciences*. IIIT Books - In - Brief Series. London; Washington, DC: International Institute for Islamic Thought, 2006.

Esposito, John and Azzam Tamimi (eds.). *Islam and Secularism in the Middle East*. London: Hurst & Co., 2000.

Freud, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. James Strachey (trans.). The Standard ed. New York; London: Norton & Company, 1989.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalisms*. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1983.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self - Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1990.

Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought*. Beacon Paperbacks 16. Rev. ed. Boston: Beacon Press, 1955.

Honderich, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Huyssen, Andreas. *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Theories of Representation and Difference. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1986.

Im Hof, Ulrich. *The Enlightenment*. William E. Yuill (trans.). Making of Europe. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1994.

Israel, Jonathan. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670 - 1752*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

Jameson, Fredric. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London: Verso, 2002.

Kearney, Richard. *Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism*. Manchester: Manchester University Press, 1986.

Kinloch, Graham C. *Sociological Theory: Its Development and Major Paradigms*. New York: McGraw - Hill, 1977.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago, IL: University of Chicago Press,

1962.

Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Levinas, Emmanuel. *Alterity and Transcendence*. Michael B. Smith (trans.). European Perspectives. New York: Columbia University Press, 1999.

Lodge, David (ed.). *20th Century Literary Criticism: A Reader*. London; New York: Longman, 1972.

Maasen, Sabine and Peter Weingart. *Metaphors and the Dynamics of Knowledge*. Routledge Studies in Social and Political Thought. London: Routledge, 2002.

Murdoch, Iris. *Metaphysics as a Guide to Morals*. London: Vintage, 2003.

Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*. Francis Golffing (trans.). Doubleday Anchor Books, A81. New York: Doubleday & Company, 1956.

Ricoeur, Paul. *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Mario J. Valdés (ed.). Theory/Culture Series 2. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

Siedel, George J. *Knowledge as Sexual Metaphor*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 2000.

Silverman, Max. *Facing Postmodernity: Contemporary French Thought on Culture and Society*. Social Futures Series. London; New York: Routledge, 1999.

Stone, Dan (ed.). *Theoretical Interpretations of the Holocaust*. Value Inquiry Books Series 108. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 2001.

Tester, Keith. *The Two Sovereigns: Social Contradictions of European Modernity*. London: Routledge, 1992.

Voegelin, Eric. *From Enlightenment to Revolution*. John H. Hallowell (ed.). Durham, North Carolina: Duke University Press Books, 1975.

_______. *History of Political Ideas, Volume IV: Renaissance and Reformation*. David L. Morse and William M. Thompson (eds.). The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 22. Columbia; London: University of Missouri Press, 1998.

______. *History of Political Ideas, Volume V: Religion and the Rise of Modernity*.

Collected Works of Eric Voegelin, Volume 23. James L. Wiser (ed.). Columbia; London: University of Missouri Press, 1998.

______. *The History of the Race Idea: From Ray to Carus*. The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 3. Ruth Hein (trans.). Klaus Vondung (ed. with an intro.). Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1998.

______. *Modernity without Restraint: The Political Religions, The New Science of Politics, and Science, Politics, and Gnosticism*. Manfred Henningsen (ed. with an intro.). Collected Works of Eric Voegelin, Volume 5. New York: University of Missouri, 1999.

______. *The New Science of Politics: An Introduction*. Walgreen Foundation Lectures. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1952.

______. *Order and History, Volume III: Plato and Aristotle*. Dante Germino (ed. with an intro.). The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 16. Columbia; London: Louisiana State University Press, 2000.

______. *Published Essays, 1966 - 1985*. The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 12. Ellis Sandoz (ed.). Louisiana: Louisiana State University Press, 1990.

______. *Race and State*. Klaus Vondung (ed. with intro.). Ruth Hein (trans.). The Collected Works of Eric Voegelin, Volume 2. Baton Rouge; Columbia: University of Missouri Press, 1997.

______. *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*. Ellis Sandoz (ed.). Gateway ed.. Washington, DC: Regnery Publishing, 1997.

Wellman, Kathleen. *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment*. Durham, NC: Duke University Press, 1992.

Periodicals

Abbinnett, Ross. «Postmodernity and the Ethics of Care: Situating Bauman's Social Theory.» *Cultural Values*. vol. 2. no. 1 (1998).

Arendt, Hannah. «*Philosophy and Politics.*» *Social Research*. vol. 57. no. 1 (Spring 1990).

Bauman, Janina. «Demons of Other People's Fear: The Plight of the Gypsies.» *Thesis Eleven*. vol.

54. no. 1 (1998).

Bauman, Zygmunt. «As Seen on TV.» *Ethical Perspectives*. vol. 7. no. 2 (June - September 2000).

_______. «Assimilation into Exile: The Jew as a Polish Writer.» *Poetics Today*. vol. 17. no. 4 (1996).

_______. «The Fate of Humanity in a Post - Trinitarian World.» *Journal of Human Rights*. vol. 1. no. 3 (September 2002).

_______. «Living in Utopia.» *Respekt in English* (13 June 2005), at: <https://goo.gl/z44egU>.

_______. «On Postmodern Uses of Sex.» *Theory, Culture & Society* (London). vol. 15. nos. 3 - 4 (1998).

_______. «Sociology after the Holocaust.» *The British Journal of Sociology*. vol. 39. no. 4 (December 1988).

Best, Shaun. «Zygmunt Bauman: Personal Reflections within the Mainstream of Modernity.» *The British Journal of Sociology*. vol. 49. no. 2 (June 1998).

Clarke, Simon. «On Strangers: Phantasy, Terror and the Human Imagination.» *Journal of Human Rights*. vol. 1. no. 3 (2002).

Elmessiri, Abdel - Wahab. «The Cognitive Map.» *Al - Ahram Weekly* (3 January 2008).

_______. «The Imperialist Epistemological Vision.» *American Journal of Islamic Social Sciences*. vol. 11. no. 3 (1994).

_______. «Of Darwinian Mice and Pavlovian Dogs: A Critique of Western Modernity.» *Al - Ahram Weekly* (1997).

_______. «The Tools of Seduction.» *Al - Ahram Weekly* (1998).

_______. «Towards a More Comprehensive and Explanatory Paradigm of Secularism.» *Encounters: Journal of Inter - cultural Perspectives*. vol. 2. no. 2 (September 1996).

_______. «Understanding the Holocaust.» *Al - Ahram Weekly* (2000).

Galecki, Lukasz and Zygmunt Bauman. «The Unwinnable War: An Interview with Zygmunt Bauman.» *Eurozine* (13 December 2006).

Harrington, Anne. «Metaphoric Connections: Holistic Science in the Shadow of the Third Reich.» *Social Research: An International Quarterly*. vol. 62. no. 2 (Summer 1995).

Jacobsen, Michael Hviid. «From Solid Modern Utopia to Liquid Modern Anti - Utopia? Tracing the Utopian Strand in the Sociology of Zygmunt Bauman.» *Utopian Studies*. vol. 15. no. 1 (2004).

_______ and Sophia Marshman. «Metaphorically Speaking: Metaphors as a Methodological and Moral Signifier of the Sociology of Zygmunt Bauman.» *Polish Sociological Review*. vol. 3. no. 155 (2006).

Joas, Hans. «Bauman in Germany: Modern Violence and the Problems of German Self - Understanding.» *Theory, Culture and Society*. vol. 15. no. 1 (1998).

Kaulingfreks, Ruud. «Are We All Good?: Zygmunt Bauman's Response to Hobbes.» *The Sociological Review*. vol. 53. no. s1 (October 2005).

Seidman, Steven. «Modernity and Ambivalence.» *Contemporary Sociology*. vol. 21. no. 2 (1998).

Tester, Keith. «Paths in Zygmunt Bauman's Social Thought.» *Thesis Eleven*. vol. 70. no. 1 (2002).

Tipps, Dean C. «Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective.» *Comparative Studies in Society and History*. vol. 15. no. 2 (March 1973).

Torevell, David. «The Terrorism of Reason in the Thought of Zygmunt Bauman.» *New Blackfriars*. vol. 76. no. 891 (March 1995).

Vanicek, Vit. «Zygmunt Bauman: Thoughts on the Age of Postmodernity.» *Perspectives: Central European Review of International Affairs*. vol. 23 (2005).

Varcoe, Ian. «Identity and the Limits of Comparison: Bauman's Reception in Germany.» *Theory, Culture and Society*. vol. 15. no. 1 (1998).

Yakimova, Milena and Zygmunt Bauman. «A Postmodern Grid of the Worldmap?: An Interview with Zygmunt Bauman.» *Eurozine* (8 November 2002).

Zubaida, Sami. «Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey.» *Political Quarterly*. vol. 71. no. s1 (August 2000).

Conferences

Bauman, Zygmunt. «Liquid Modernity.» Paper Presented at: ANSE - Conference. Leiden, Netherlands, 7 May 2004.

Elmessiri, Abdelwahab M. «Features of the New Islamic Discourse.» Azzam Tamimi (trans.). Paper Presented at: The Conference on «The West and Islam: Clashpoints and Dialogues.» 21st Century Trust. Cairo. 15 - 23 February 1997.

Jardine, Murray. «Gnosticism, Millenarianism, and the Nature of Modernity: A Reassesment of Eric Voegelin's Political Theory.» Paper Presented at: The Sixth Biennial Symposium on Religion and Politics. The Henry Institute. Calvin College. 28 - 30 April 2011. in: <https://goo.gl/1u5Mb5>.

Thesis

Ali, Haggag Ahmed Shaban and Mohammed Yahia. «The Cognitive Mapping of Modernity and Postmodernity: A Comparative Approach to Zygmunt Bauman and Abdelwahab Elmessiri.» PhD. Dissertation. Cairo University. Giza. 2008.

Lecture

Bauman, Zygmunt. «Living in Utopia.» London School of Economics [LSE] Public Lectures (27 October 2005).

Chapters

Ali, Haggag. «Max Weber and the Revision of Secularism in Egypt.» in: Kaiser, Michael and Harald Rosenbach. *Max Weber in der Welt: Rezeption und Wirkung*. Max Weber Stiftung (ed.). Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 2014.

Kant, Immanuel. «What is Enlightenment?.» in: Kant, Immanuel. *Kant: Selections*. Edited, with Introduction, Notes, and Bibliography by Lewis White Beck. The Great Philosophers. New York: Macmillan, 1988.

Kilminster, Richard and Ian Varcoe. «Addendum: Culture and Power in the Writings of Zygmunt Bauman.» in: Kilminster, Richard and Ian Varcoe (eds.). *Culture, Modernity and Revolution: Essays in Honour of Zygmunt Bauman*. London: Routledge, 1996.

Rosen, Stanley. «Theory and Interpretation.» in: Rosen, Stanley. *Hermeneutics as Politics*. Odéon. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Simmel, Georg. «The Stranger.» in: Wolff, Kurt H. (trans., ed., introd.). *The Sociology of Georg Simmel*. New York: Free Press, 1950.